

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA**

**DEPARTAMENTO DE HISTORIA CONTEMPORÁNEA**



**TESIS DOCTORAL**

**Historia de un mito ultramontano:**

**¿Quo Vadis? y la cuestión romana**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR**

**Juan Fernández-Mayoralas Palomeque**

Directores

Manuel Espadas Burgos  
Elena Hernández Sandoica

**Madrid, 2015**

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA  
DEPARTAMENTO DE HISTORIA CONTEMPORÁNEA



**HISTORIA DE UN MITO ULTRAMONTANO:  
*QUO VADIS?* Y LA CUESTIÓN ROMANA**

*Memoria para optar al grado de Doctor presentada por*  
**Juan M. Fernández-Mayoralas Palomeque**

*Bajo la dirección de los doctores*

Manuel Espadas Burgos  
Elena Hernández Sandoica

MADRID, 2015





## ÍNDICE

Resumen.....	11
Abstract.....	14
INTRODUCCIÓN .....	17
Preámbulo: El año terrible. ....	63
PRIMERA PARTE: IN ILLO TEMPORE .....	79
Capítulo I: Mito e historia. ....	81
1. El concepto de mito. ....	82
1.1. <i>El mito del eterno retorno.</i>	
1.2. <i>Roma como centro.</i>	
1.2.1. <i>Roma ultramontana</i>	
1.3. <i>Los arquetipos sobrenaturales</i>	
2. El integrismo como miedo a la historia....	96
2.1. <i>La mentalidad arcaica.</i>	
2.2. <i>La herencia de los pueblos sin mitología</i>	
3. Enunciado de los mitos ultramontanos. ....	106
3.1. <i>Enunciado del Mito de las catacumbas</i>	
3.2. <i>Enunciado del Mito de la Roma de Nerón</i>	
Capítulo II: Los orígenes del cristianismo.....	109
1. La historiografía cristiana. ....	110
1.1. <i>Las fuentes sobre el primitivo cristianismo.</i>	
1.2. <i>Omisiones, interpolaciones y fraudes.</i>	
2. En busca del Jesús histórico. ....	118
2.1. <i>La “Teología liberal” y las “Vidas de Jesús”</i>	
2.2. <i>Clergymen's discussions of the historicity of Jesus</i>	
2.3. <i>Jesús y el origen del cristianismo.</i>	
2.3.1. <i>Marción y el docetismo</i>	
2.3.2. <i>El Cristo de Pablo.</i>	
2.3.3. <i>Los cultos místéricos y el estoicismo.</i>	

2.3.4. <i>Los Sinópticos.</i>	
3. La divergencia entre cristianismo y judaísmo.....	144
3.1. <i>La destrucción del Templo.</i>	
3.2. <i>Judeocristianismo.</i>	
3.3. <i>Jacobo el Justo.</i>	
Capítulo III: La era de las catacumbas. ....	161
1. Tolerancia y persecución. ....	162
1.1. <i>Los límites de la tolerancia</i>	
1.2. <i>La persecución del judaísmo.</i>	
1.3. <i>El largo camino hasta el monoteísmo</i>	
1.4. <i>Hacia una divinidad racional</i>	
1.5. <i>Puros e impuros</i>	
2. Los mártires cristianos. ....	186
2.1. <i>Géneros literarios</i>	
2.2. <i>La expansión del cristianismo</i>	
2.3. <i>La clandestinidad</i>	
2.4. <i>Las persecuciones</i>	
2.4.1. <i>Antes de Decio.</i>	
2.4.2. <i>Las grandes persecuciones de los siglos III y IV.</i>	
2.5. <i>De paucitate martyrum</i>	
2.6. <i>Mártires voluntarios.</i>	
3. Arqueología cristiana. ....	220
3.1. <i>Construcciones religiosas.</i>	
3.2. <i>Las catacumbas.</i>	
Capítulo IV: El imperio cristiano.....	229
1. Del <i>Regnum diaboli</i> al <i>Regnum Dei</i> .. ....	230
1.1. <i>La Gran Persecución.</i>	
1.2. <i>La “Iglesia de Pedro” frente a la “Iglesia de Judas”.</i>	
1.3. <i>Las nuevas persecuciones</i>	
1.4. <i>Un símbolo: Hipatia de Alejandría.</i>	
2. El nuevo contexto moral. ....	246
2.1. <i>La primera dinastía imperial cristiana</i>	
2.2. <i>¿Una dulcificación de las costumbres?</i>	
2.3. <i>Esclavitud y cristianismo</i>	
Capítulo V: Nerón, el tirano. ....	259
1. Versiones de Nerón.....	260
1.1. <i>Historia y juicio moral.</i>	
1.2. <i>El liberticida.</i>	

1.3. <i>El filobeleno.</i>	
1.4. <i>La crisis del principado</i>	
2. Vidas paralelas: Nerón y Constantino. ....	278
2.1. <i>Los proyectos políticos.</i>	
2.2. <i>Personalidades y crímenes.</i>	
2.3. <i>Nerópolis, Constantinópolis.</i>	
Capítulo VI: Nerón, el Anticristo.....	287
1. El incendiario. ....	288
1.1. <i>El incendio de Roma del año 64 d.C.</i>	
1.2. <i>El núcleo histórico del mito neroniano: Anales, XV, 44</i>	
1.2.1. <i>Los Anales como ‘prueba externa’ de la historicidad de Jesús.</i>	
1.2.2. <i>Crítica del fragmento.</i>	
1.2.2.1. <i>Hípercrítica: teorías de la falsificación o de interpolación.</i>	
1.2.2.2. <i>Cristianos y judíos antes de la destrucción del Templo.</i>	
1.2.2.3. <i>¿Chivos expiatorios o fanáticos incendiarios?</i>	
2. El Anticristo. ....	313
2.1. <i>Nero reseruatus.</i>	
2.2. <i>La doble tradición cristiana.</i>	
2.3. <i>Nerón barroco.</i>	
3. El perverso. ....	322
3.1. <i>La sexualidad de Nerón.</i>	
3.2. <i>Nerón y la ‘moral victoriana’.</i>	
Capítulo VII: Pedro en Roma.....	331
1. El primer pontífice. ....	321
1.1. <i>La leyenda de Pedro.</i>	
1.2. <i>La estancia en Roma</i>	
1.3. <i>La co-electa de Babilonia.</i>	
1.4. <i>En busca de testimonios literarios y arqueológicos</i>	
2. El origen de la Iglesia católica.....	342
2.1. <i>El primer catolicismo.</i>	
2.2. <i>Ortodoxia y herejías.</i>	
2.3. <i>Los dos apóstoles.</i>	
2.4. <i>Los Hechos de Pedro.</i>	
2.5. <i>Pablo como neroniano.</i>	
3. Quo vadis? ....	357
 SEGUNDA PARTE: ROMA CAPTA.....	 365
Capítulo VIII: <i>Ecclesia triumphans</i> .....	367

1. El mito constantiniano. ....	367
1.1. <i>In hoc signo vinces.</i>	
1.2. <i>El Saco de Roma</i>	
2. El mito humanista. ....	374
2.1. <i>El llanto de Dante.</i>	
3. El mito republicano. ....	377
3.1. <i>La virtud republicana.</i>	
3.2. <i>En vísperas de la persecución</i>	
Capítulo IX: Los mártires (1792-1815) .....	383
1. Persecución y tolerancia en Francia. ....	384
1.1. <i>Hugonotes y jansenistas.</i>	
1.2. <i>La tolerancia ilustrada.</i>	
1.3. <i>Los apóstatas</i>	
2. Los orígenes del mito de las catacumbas.....	392
2.1. <i>La resurrección de Diocleciano</i>	
2.2. <i>La Iglesia en la clandestinidad</i>	
3. Un nuevo Constantino. ....	400
3.1. <i>El genio del cristianismo.</i>	
3.2. <i>San Napoleón, mártir legionario.</i>	
3.3. <i>El fin de la Iglesia galicana</i>	
3.4. <i>El cautiverio de Pío VII</i>	
Capítulo X: El mito de las catacumbas (1815-1846) .....	411
1. El descubrimiento del pasado. ....	412
1.1. <i>Viajes subterráneos</i>	
1.2. <i>En busca de las raíces.</i>	
1.3. <i>El castigo de Pompeya</i>	
2. Roma romántica.....	419
2.1. <i>Lübeck, Oxford y Tübinga.</i>	
2.2. <i>Crónicas romanas.</i>	
2.3. <i>Las catacumbas de la libertad.</i>	
Capítulo XI: El papa angélico (1846-1859) .....	431
1. Los primeros años del pontificado de Pío IX.....	432
1.1. <i>Blanquerna, o el mito del papa angélico.</i>	
1.2. <i>La elección del papa Mastai.</i>	
1.3. <i>La huida a Gaeta.</i>	
1.4. <i>Non possumus</i>	
2. El triunfo del ultramontanismo. ....	444
2.1. <i>La historia y la arqueología al servicio de la Iglesia.</i>	



2.2. <i>La alianza del sable y el hisopo.</i>	
3. La cristalización del mito de las catacumbas: Fabiola.....	451
3.1. <i>La Conversión de Inglaterra.</i>	
3.1. <i>Fabiola, o la restauración de la Iglesia inglesa</i>	
3.3. <i>Hipatia y Calixta</i>	
4. Diocleciano y el Estado liberal. ....	460
Capítulo XII: Roma o muerte (1859-1869). ....	465
1. Derecho de sangre.....	466
1.1. <i>Una alternativa al legitimismo y al nacionalismo.</i>	
1.2. <i>Mártires heterodoxos.</i>	
1.3. <i>La reaparición del libelo de sangre.</i>	
2. Napoleón III, el nuevo Nerón. ....	476
2.1. <i>Victor Hugo: origen de la versión liberal del mito.</i>	
2.2. <i>De Carlomagno a Juliano el Apóstata.</i>	
2.3. <i>Néron-le-Petit</i>	
2.4. <i>La Babilonia moderna.</i>	
2.5. <i>La resurrección de Lactancio.</i>	
Capítulo XIII: Nerón y la Cuestión romana (1870-71) .....	499
1. Acto final en la Roma pontificia. ....	500
1.1. <i>La infalibilidad.</i>	
2. El regreso triunfal de Nerón. ....	502
2.1. <i>El Anticristo en Roma.</i>	
2.2. <i>Los días de Pedro</i>	
2.3. <i>Pío, Mártir.</i>	
3. <i>Quo vadis, Pie?</i> .....	515
3.1. <i>Un milagro al borde del desastre.</i>	
3.2. <i>Contra el exilio papal.</i>	
3.3. <i>Pío y la diplomacia.</i>	
3.4. <i>La reaparición de la leyenda de Quo vadis?</i>	
3.5. <i>En el umbral del Vaticano</i>	
Capítulo XIV: El incendio de París (1871-1878) .....	535
1. París en llamas. ....	536
1.1. <i>El despojo papal y el castigo de París.</i>	
1.2. <i>Apoteosis montanista</i>	
1.3. <i>Crimen y castigo</i>	
2. París, ¿reco o mártir? .....	544
2.1. <i>Ormuz y Arimán</i>	
2.2. <i>Zola: la aportación naturalista al mito.</i>	

2.2.1. <i>Los pecados de Gomorra.</i>	
2.2.2. <i>Apocalipsis rojo.</i>	
Capítulo XV: Entre Renan y Nietzsche (1873-1895) .....	557
1. La ofensiva histórica contra la infalibilidad. ....	557
1.1. <i>Los ataques históricos contra el papado.</i>	
1.1.1. <i>Los papas falibles.</i>	
1.1.2. <i>La refutación del pontificado romano de Pedro</i>	
1.2. <i>Renan cumple el oráculo</i>	
1.2.1. <i>Renan contra el fanatismo</i>	
1.2.2. <i>Renan contra el Segundo Imperio</i>	
2. Nerón entra en escena.....	568
2.1. <i>Nerón, protagonista.</i>	
2.2. <i>Neromanía</i>	
2.3. <i>Dos versiones españolas de mito neroniano.</i>	
3. Nietzsche, o la maldición del cristianismo. ....	580
Capítulo XVI: El fantasma de Aviñón (1873-1896) .....	585
1. El problema del cónclave. ....	586
1.1. <i>Kulturkampf: Bismarck contra la Iglesia católica.</i>	
1.2. <i>El temor a un antipapa.</i>	
1.3. <i>El aniversario del cisma de Occidente.</i>	
2. León XIII, el papa cautivo. ....	600
2.1. <i>Un exilio imposible</i>	
2.2. <i>La antorchas de Nerón y las hogueras de los papas.</i>	
2.3. <i>El secuestro del papa: Los sótanos del Vaticano.</i>	
2.4. <i>Roma según Zola.</i>	
3 Nerón y la conspiración judía. ....	614
<b>TERCERA PARTE: QUO VADIS?</b> .....	621
Capítulo XVII: El autor y el contexto.....	623
1. Polonia y el ultramontanismo. ....	624
1.1. <i>El Papa y Polonia</i>	
1.2. <i>Polonia mártir</i>	
2. Sienkiewicz.....	631
2.1. <i>Un escritor comprometido.</i>	
2.2. <i>De Zola a Gombrowicz.</i>	
3. Ben-Hur, fundador de la Iglesia romana. ....	637
Capítulo XVIII: El mensaje. ....	641

1. Literatura versus historia. ....	643
1.1. <i>La novela histórica.</i>	
1.2. <i>Las fuentes.</i>	
2. El mensaje apologético: una nueva hagiografía. ....	646
2.1. <i>El fragmento de los Annales sobre los cristianos.</i>	
2.2. <i>Testimonios visuales.</i>	
2.3. <i>Pablo ante Pedro.</i>	
2.4. <i>Pedro como pontífice.</i>	
2.5. <i>La reelaboración del milagro.</i>	
3. El mensaje político: la Cuestión romana.....	662
3.1. <i>El mensaje político: el rey Pedro</i>	
3.2. <i>Circos y catacumbas</i>	
3.3. <i>El martirio ligio.</i>	
3.4. <i>La dinastía neroniana</i>	
4. La cuestión social. ....	677
4.1. <i>Cristianismo y esclavitud.</i>	
4.2. <i>Una noche roja</i>	
5. Moral y costumbres. ....	685
 Capítulo XIX: El best-seller. ....	 691
1. Un best-seller ultramontano en el fin de siglo.....	691
1.1. <i>Las traducciones.</i>	
1.2. <i>Vicisitudes de Quo vadis? en España</i>	
1.3. <i>La censura.</i>	
1.4. <i>Influencia en la historiografía</i>	
2. Influencia sobre la novela histórica. ....	701
2.1. <i>Versiones de Nerón</i>	
2.2. <i>Las sandalias de Pedro</i>	
 Capítulo XX: El cine (1900-2000) .....	 711
1. Los primeros cristianos en el cine. ....	712
1.1. <i>La tetralogía del cine cristiano.</i>	
1.2. <i>Los orígenes del cine italiano</i>	
1.3. <i>El Quo vadis? de Guazzoni.</i>	
2. La metamorfosis cinematográfica del mito de Nerón.....	719
2.1. <i>La adaptación al cine.</i>	
2.2. <i>La inversión del mito: Cabiria.</i>	
2.3. <i>Urso y Maciste</i>	
2.4. <i>Hollywood a orillas del Tíber</i>	
2.5. <i>¿Un nuevo cine de romanos?</i>	

CONCLUSION.....	737
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.....	757

## RESUMEN

### **Historia de un mito ultramontano: *Quo vadis?* y la Cuestión romana.**

El objetivo de esta tesis es explicar la génesis y el desarrollo de un mito historiográfico que hemos llamado *mito ultramontano de la Roma de Nerón*. Este mito cristalizó en un libro publicado a finales del siglo XIX, *Quo vadis?*, de Henryk Sienkiewicz. Gracias al éxito del libro y de las adaptaciones cinematográficas, esta obra contribuyó decisivamente a cambiar la percepción de la Antigüedad (y en especial de las relaciones entre el Imperio romano y el primitivo cristianismo) más allá de su ámbito originario, hasta convertirse en un fenómeno cultural global.

### **Objetivos**

Nuestra tesis sostiene la hipótesis de que este mito, pretendida representación fiel de un período de la Antigüedad romana, en realidad proyecta sobre el pasado el enfrentamiento entre la Iglesia católica y el Estado liberal que se inicia con la Revolución francesa, y alcanza su apogeo con el planteamiento de la Cuestión romana, durante el pontificado de Pío IX. No se trataba de una deformación espontánea, sino de una manipulación consciente, con objetivos muy concretos, entre los que destacan la justificación de la soberanía papal sobre Roma, y la defensa de los dogmas católicos frente a las conclusiones de la teología liberal y de la crítica histórica.

Este mito servía al papado para sostener derechos imprescriptibles sobre la ciudad, superiores a los del reino de Italia y a los de cualquier otro poder; y constituía, además, una respuesta a los desafíos que la investigación (la historiografía y la teología liberal), las nuevas ideologías (nacionalismo y liberalismo), las realidades políticas (libertad de pensamiento, de imprenta, de culto) y los fenómenos sociales (la desafección de las elites burguesas, el desarrollo de los movimientos obreros) planteaban a la Iglesia católica.

El contexto en el que se originó este mito se puede calificar como *ultramontano* e *integrista*. Ultramontano, porque se definía por su apoyo al poder absoluto del papa dentro y fuera de la Iglesia, tanto en el ámbito religioso, como en el político y civil. E integrista, porque

partía del axioma de que la intangibilidad de la tradición eclesiástica estaba por encima de las conclusiones de la investigación histórica.

### **Metodología.**

Esta tesis está compuesta de un preámbulo y veinte capítulos, que se estructuran a través de tres grandes apartados, en cada uno de los cuales se ha utilizado una metodología adaptada a los objetivos.

La primera parte –*In illo tempore*– cumple la función de *estado de la cuestión*, y ofrece una visión actualizada de las relaciones entre los primeros cristianos y el Imperio romano, utilizando como herramienta básica el concepto de ‘mito del eterno retorno’, descrito por Mircea Eliade. Analizamos la evolución de la historiografía, en especial en varios puntos que formarán parte del mito, como las tesis de la Escuela de Tubinga acerca del valor histórico de los evangelios, el carácter judaizante de la corriente dirigida por san Pedro, o la crítica al fragmento de *Annales* XV, 44, que se refiere a la persecución neroniana de los cristianos.

La segunda parte –*Roma capta*– detalla los cambios que afectan a la Iglesia católica a partir de la Revolución francesa, a lo largo de todo el siglo XIX, hasta el pontificado de León XIII. El pontificado de Pío IX es el período en el que nace el mito de Nerón. El surgimiento de este mito y de su predecesor, el mito de las catacumbas, se estudia con ayuda sobre todo de fuentes literarias y periodísticas.

La tercera parte –*Quo vadis?*– presenta un análisis del libro de Sienkiewicz, que constituye la más perfecta cristalización del mito. También se describe la manera en que se propagaron esos tópicos.

### **Resultados y conclusiones.**

Para la opinión pública, la percepción de la Antigüedad romana ha sido deformada por un mito del siglo XIX, nacido con intenciones políticas y apologéticas, pero que se propagó de manera autónoma a través de la literatura y el cine.

El mito de Nerón responde a los criterios de ‘mito fundacional’, descrito por Mircea Eliade. Explica la fundación de la Iglesia, e interpreta el devenir histórico como

una lucha constante entre Nerón –encarnado en figuras históricas como Napoleón III, Bismarck o Víctor Manuel- y Pedro –representado por los papas.

*Quo vadis?* constituye la más perfecta encarnación del mito de Nerón. Bajo el aspecto de una novela histórica sobre el Imperio de Nerón, escondía en realidad un doble mensaje, político (la soberanía pontificia sobre Roma) y apologético (reafirma la autenticidad de la tradición eclesiástica y refutar las tesis de la historiografía y la teología liberal).

## ABSTRACT

### **History of an ultramontane myth: *Quo vadis?* and the Roman question.**

The aim of this dissertation is to explain the origin and development of a historiographical myth, which we have called “ultramontane myth of Nero’s Rome”. This myth crystallized in a book, which was published at the end of the 19<sup>th</sup> century: *Quo Vadis?*, by Henryk Sienkiewicz. Because of the book’s and derived movies’ successes, this piece contributed to change decisively the perception of the Antiquity (especially the relationships between the Roman Empire and early Christianity), beyond its original context, becoming a global cultural phenomenon.

### **Aim**

Our dissertation supports the hypothesis that this myth, which pretends to be a true representation of the Roman Antiquity, is rather the projection over the past of the struggle between the Catholic Church and the Liberal State, from the French Revolution onwards, which reached its peak by the setting of the Roman Question, during the pontificate of Pius the Ninth. It wasn’t a spontaneous deformation, but a deliberate manipulation with very definite purposes: among them, the justification of the papal sovereignty over Rome, and the defense of the catholic dogmas against the conclusions of the liberal theology and the historical criticism.

This myth was used by the papacy to proclaim its eternal rights over the city, greater than the Kingdom of Italy and any other authority. At the same time, it constituted an answer to the challenges of the research (historiography and liberal theology), the new ideologies (nationalism and liberalism), the contemporary political realities (freedom of thought, press, and creed) and social phenomenon (secularization of the bourgeoisie, labour movements) presented to the Catholic Church.

The original context of this myth should be called both *ultramontane* and *integrist*. It was ultramontane, because it was defined by its support to the absolute power of the papacy, inside and outside the Church, in the religious domain as much as in the political or civil



domains. And it was integrist, because it defends the axiom that the ecclesiastical tradition was beyond the reach of the conclusions of the historical investigations.

### **Methodology.**

This dissertation is made up of a preamble and twenty chapters, which are articulated in three sections in each of which the methodology used was adapted to the objectives.

The first section –*In illo tempore*– serves as the ‘state of the art’. It offers an actualized vision of the relationships between the early Christians and the Roman Empire, using as a base tool the notion of the ‘myth of eternal return’, described by Mircea Eliade. We analyze the evolution of the historiography, especially regarding some elements which will be part of the myth, such as the thesis of the Tübingen School and the 19<sup>th</sup> century historiography, on issues such as the historical worth of the Gospels, the Judaizing character of the current led by St. Peter, or the criticism towards the passage of the *Annales*, XV, 44, which refers to Nero’s persecution of Christians.

The second section –*Roma capta*– describes the changes inside the Church after the French revolution during the 19<sup>th</sup> century, up to the pontificate of Leo XIII. The pontificate of Pius IX is the period in which the myth of Nero is born. The origin of this myth, and the one of its predecessor, the Catacombs myth, are studied mainly with the support of literary and journalistic sources.

The third section –*Quo Vadis?*– presents an analysis of the Sienkiewicz’s book, which is the most perfect crystallization of the myth. It describes as well how theses clichés were spread.

### **Outcomes and conclusions.**

For public opinion, the perception of the Roman antiquity has been deformed by a 19<sup>th</sup> century myth, which was born for political and apologetic reasons, but it was spread independently through literature and the movies.

The Myth of Nero fulfills the criteria of a ‘foundational myth’, as it was described by Mircea Eliade. It explains the foundation of the Roman Church, and interprets the historical process as a constant struggle between Nero –incarnated in personalities like Napoleon III, Bismarck or Vittorio Emmanuelle- and St. Peter – who is represented by the popes.

*Quo Vadis?* symbolizes the most perfect crystallization of Nero’s myth. Under the appearance of an historical novel about the Neronian Empire, it hides a double message, both political (the papal sovereignty over Rome) and apologetic (to reaffirm the authenticity of the ecclesiastic tradition and to refute the thesis of the historiography and the liberal theology).

## INTRODUCCIÓN.

*Al hacer público mi trabajo, me asalta el temor de que muchos lo considerarán una improvisación insuficientemente documentada, a pesar de todo el trabajo que ha supuesto. Pero el destino de aquel que se atreve a tratar cuestiones culturales es el de sentirse obligado a hacer incursiones en toda clase de terrenos que no ha explorado suficientemente. Rellenar previamente todas las lagunas de mis conocimientos era algo que no podía plantearme, pero intenté hacerme la tarea más ligera utilizando referencias para justificar detalles. Tenía que escribir ahora, o no hacerlo en absoluto. Era algo muy cercano a mi corazón. Así que escribí.*

(J. Huizinga, 1938)

Así concluye Johan Huizinga la introducción de una de sus obras maestras, *Homo Ludens*. En el caso del erudito neerlandés, este reconocimiento de limitaciones refleja, más que carencias reales, la humildad que suele acompañar a la auténtica sabiduría: basta abrir su libro, tan sugerente al cabo de siete décadas, para apreciar en cada página una rara mezcla de ingenio y erudición, de vastedad y profundidad, que distingue al gran historiador. Al encabezar esta tesis con una cita tan ilustre, el autor no pretende asociarse, con falsa modestia, a la empresa del maestro, ni captar la benevolencia del lector con una comparación exagerada y sin fundamento, sino únicamente explicar la razón de una anomalía.

Las tesis doctorales suelen tratar de cuestiones limitadas tanto en el tiempo como en el espacio, sobre un asunto muy acotado, y sirven como punto de arranque de una carrera de investigación. Por circunstancias que intentaremos detallar, en el presente

caso la tesis es el fruto de un largo período de preparación e investigación; pero esa no es la única razón de su excentricidad y de sus excesos. Esta tesis resulta también atípica tanto por el lapso temporal que cubre, como por la cantidad de ámbitos temáticos en los que hace incursiones. Pero, como tendremos ocasión de explicar, el planteamiento inicial obligó a seguir líneas de investigación que, en un principio, no estaban previstas, ni siquiera sospechadas.

Puede resultar sorprendente que una tesis presentada en el departamento de Historia Contemporánea, dentro del programa de Relaciones Internacionales, incluya varios capítulos dedicados a Nerón o a la Antigüedad tardía, hable del *sacco* de Roma de 1527 y de la faceta religiosa de la Revolución francesa antes de abordar un aspecto de la cuestión romana tal y como esta se plantearía a partir de 1870. El lector puede preguntarse legítimamente qué vínculo puede unir los versos de Victor Hugo y los panfletos de Veuillot contra Napoleón III, la fantasía historicista de un erudito como Renan, y los delirios de un Nietzsche a punto de enloquecer definitivamente, con una novela que se publicó en Polonia a finales del siglo XIX, y con las multitudes que en el siglo siguiente acudirían al cine a ver *una de romanos*. Y por qué todos esos temas, inconexos en apariencia, se tratan en una tesis que se plantea el reto de analizar un complejo de imágenes que califica de ‘mito’.

Esta tesis parte de una mezcla de acontecimientos reales y legendarios, fechados en el siglo I d.C., para dar luego un salto en el tiempo y centrarse en la visión de esos mismos acontecimientos a partir de la Revolución francesa, y la manera en que ese recuerdo se imbrica con los acontecimientos coetáneos, desde las convulsiones revolucionarias hasta la Comuna, la ocupación de Roma por el Reino de Italia y el *Kulturkampf* bismarckiano, para continuar luego con el análisis de un libro polaco escrito a finales del siglo XIX y en una serie de películas que llegan prácticamente hasta el presente. Incluye, junto a aspectos en los cuales el autor se siente razonablemente seguro —como la historia de las Relaciones internacionales en el decenio de 1870, o de la cultura española del último cuarto del siglo XIX—, otros en los que ha debido hacer incursiones que no estaban previstas, llevado por la lógica de la investigación, tales como la

antropología religiosa, la arqueología paleocristiana, la historiografía grecolatina, la patristica cristiana, la crítica filológica, la teología liberal, la historiografía sobre la Antigüedad, la historia de la literatura francesa, británica y polaca, la filosofía alemana o la cinematografía italiana y estadounidense. No obstante, creemos que ninguna de esas incursiones es gratuita o inútil, y que todas ellas eran necesarias para llegar a explicar la cuestión que nos habíamos planteado desde el principio: por qué, y de qué manera, nuestra percepción de la Antigüedad clásica, en un aspecto crucial como es el de las relaciones entre el Estado y la religión cristiana, se ha visto afectada por fenómenos que nada tenían que ver en principio con esa cuestión, y que la han deformado y oscurecido, hasta el punto de volverla irreconocible.

## **I. TEMA Y ESTRUCTURA DE LA TESIS.**

Esta tesis está dedicada a elucidar la génesis y el desarrollo de un mito historiográfico, que en su pleno desarrollo hemos llamado *mito ultramontano de la Roma de Nerón* (en adelante, por mor de brevedad, *mito de Nerón* o *mito neroniano*). Este mito cristalizó en un libro publicado a finales del siglo XIX, *Quo vadis?*, de Henryk Sienkiewicz. Debido a su éxito editorial sin precedentes, a su no menos triunfal adaptación al cine, y a la manera en que ambas versiones influyeron en sus respectivos campos, defendemos la idea de que este título contribuyó decisivamente a cambiar la percepción de la Antigüedad —y en especial de las relaciones entre el Imperio romano y el primitivo cristianismo— más allá del ámbito en el que había nacido —el ultramontanismo polaco—, hasta convertirse en un raro fenómeno cultural de dimensión global.

Nuestra tesis sostiene que este mito, que pretende ser una representación fiel de un período de la Antigüedad romana, tiene su origen real en el enfrentamiento entre la Iglesia católica y el Estado liberal a partir de la Revolución francesa, y alcanza su apogeo con el planteamiento de la Cuestión romana: es decir, con la disputa entre la Santa Sede

y el reino de Italia por la soberanía sobre Roma, en especial tras la ocupación de la ciudad por las tropas italianas, en 1870. Lejos de ser una deformación espontánea, se trata de una manipulación consciente, con objetivos muy concretos, entre los que destaca la justificación de la soberanía sobre Roma, y la defensa de los dogmas católicos frente a las conclusiones de la teología liberal y de la crítica histórica.

Por circunstancias que expondremos y analizaremos, este mito servía al papado para sostener unos derechos imprescriptibles y superiores a los del reino de Italia y a los de cualquier otro poder sobre la ciudad; y constituía, además, una respuesta a los desafíos que la investigación (la historiografía y la teología liberal), las nuevas ideologías (nacionalismo y liberalismo), las realidades políticas (libertad de pensamiento, de imprenta, de culto) y los fenómenos sociales (la desafección de las elites burguesas, el desarrollo de los movimientos obreros) planteaban a la Iglesia católica.

El contexto en el que se originó este mito puede ser calificado de ultramontano e integrista. Ultramontano, porque se definía por su apoyo al poder absoluto del papa dentro de la Iglesia –cimentado por la proclamación del dogma de la infalibilidad pontificia en el mismo año en que empieza la fase más aguda de la Cuestión romana– pero también fuera, en el plano político y civil, al propugnar la supremacía del poder espiritual sobre el temporal. E integrista, porque partía del axioma de que la intangibilidad de la tradición eclesiástica estaba por encima de las conclusiones de la investigación histórica o de las evidencias científicas.

Por ese motivo, podemos decir que el mito es ultramontano –en el sentido de que defiende el poder absoluto del papa, tanto desde el punto de vista espiritual como político– e integrista –porque pretende defender la tradición católica en su integridad, frente a novedades y compromisos.

### ***1. Estructura general.***

Esta tesis está compuesta de un preámbulo y veinte capítulos, que se estructuran a través de tres grandes apartados.

La primera parte –*In illo tempore*– consta de siete capítulos, y cumple la función de *estado de la cuestión*. Puesto que defendemos que la percepción actual de la Antigüedad romana está condicionada por el mito ultramontano, hemos creído conveniente empezar por ofrecer una visión actualizada de ese período, en especial en lo que concierne a las relaciones entre religión y poder político, es decir, entre los primeros cristianos y el Imperio romano. Además, es importante dar cuenta de la evolución de la historiografía, especialmente difícil en un ámbito en el que cualquier conclusión que fuera contra la tradición tenía por fuerza una repercusión religiosa.

La segunda parte –*Roma capta*– comprende nueve capítulos, y es el núcleo central de la tesis: el estado concreto de la *Weltanschauung* ultramontana que hemos llamado *mito de la Roma de Nerón*. Detalla los cambios que afectan a la Iglesia católica a partir de la Revolución francesa, a lo largo de todo el siglo XIX, hasta el pontificado de León XIII. La desaparición del Antiguo régimen, y los desafíos que plantean el liberalismo y el nacionalismo, ponen a la Iglesia a la defensiva, a la vez que revitalizan el papel de la institución pontificia, que ha salido reforzada de la prueba revolucionaria. Pero esa importancia creciente del papado –el ultramontanismo triunfante– conduce a convertir una cuestión que en principio afectaba a la Península italiana –la soberanía sobre Roma– en un asunto crucial para el catolicismo a lo largo del siglo. El pontificado de Pío IX es el período en que ese enfrentamiento alcanza su apogeo, y es también el contexto en el que nace el mito de Nerón.

La tercera parte –*Quo vadis?*– se compone de cuatro capítulos, y parte del contexto histórico y la personalidad del escritor polaco Henryk Sienkiewicz, para ofrecer el *análisis del libro*, que constituye la más perfecta cristalización del mito. A continuación, se estudia la manera en que los tópicos que contiene se extendieron gracias al éxito editorial del libro, y a las versiones cinematográficas, que sacaron el mito de su contexto originario y

le dieron una popularidad inmensa, aunque alejada de su primera motivación y totalmente autónoma.

## ***2. Descripción de los capítulos.***

La tesis comienza con un *preámbulo* que sitúa al lector en el período crucial en el que se acumulan una serie de acontecimientos que tendrán una importancia decisiva para la formación del mito neroniano: *El año terrible* (*L'année terrible*, del verano de 1870 al verano de 1871). En esos meses se suceden acontecimientos transcendentales, como la proclamación de la infalibilidad pontificia por el concilio Vaticano; la declaración de guerra de Francia a Prusia; la derrota francesa en Sedán y a la caída del Segundo Imperio; el fin del poder temporal del papa; la proclamación del Imperio alemán en Versalles; la transferencia de la capital de Italia a Roma; la rendición de París, el estallido de la Comuna y la represión de esta por el gobierno de Versalles. El mito neroniano nace de esta acumulación de acontecimientos capitales en un lapso tan corto de tiempo.

### ***2.1.) In illo tempore***

El capítulo I, *Mito e Historia*, expone el fundamento conceptual de esta tesis: el concepto de mito de los orígenes tal y como lo define Mircea Eliade (hemos optado decididamente por esa definición, sin entrar en otras posibles, como una elección acorde a nuestro objeto). Explica por qué esta noción –desarrollada en el contexto del estudio de las creencias de las sociedades ‘primitivas’ o arcaicas– puede aplicarse a la *Weltanschauung* ultramontana del XIX, y caracteriza el integrismo católico como, ante todo, una reacción provocada por el miedo a la historia (en contraste con el fundamentalismo protestante, más preocupado por los avances de las ciencias naturales). Inspirados por la obra de Georges Dumézil, que demostró que la religión romana primitiva había sobrevivido a través de la transformación en historia de relatos míticos,



postulamos la existencia de dos mitos (o, en puridad, de dos estadios consecutivos del mismo mito ultramontano e integrista) que han sido confundidos y aceptados acríticamente como ‘historia’ por la opinión pública, gracias a la literatura y al cine: el “*mito de las catacumbas*” y el “*mito de la Roma de Nerón*”.

Del capítulo II al VII se propone una visión actualizada de la historia que será objeto de reelaboración mítica en el siglo XIX. Los tres primeros corresponden a la base histórica de la que pretende ser un reflejo fiel el mito de las catacumbas; los tres siguientes, a la del mito neroniano.

El capítulo II, *Los orígenes del cristianismo*, se refiere al siglo I, y comprende una sucinta exposición de la evolución reciente de los conocimientos. Parte de una reflexión sobre las rasgos distintivos de la historiografía cristiana, que llama la atención sobre el control sistemático sobre las fuentes del primitivo cristianismo, y sobre el hecho de que sólo recientemente se han modificado estas ideas tradicionales, gracias a descubrimientos arqueológicos (Nag Hammadi, Qumram, lápida de Cesarea) que han burlado esa criba, y que han aportado información sustancial sobre este tema (como la antigüedad y complejidad de las creencias gnósticas; las creencias de los grupos apocalípticos judíos del siglo I; o el auténtico título de Pilatos). A continuación, aborda dos de los puntos más controvertidos, cuyo rechazo provocará, por reacción, el nacimiento de los mitos integristas: las teorías sobre la historicidad de Jesús y la separación entre judaísmo y cristianismo.

El repaso de las teorías acerca de la historicidad de Jesús parte la Antigüedad - docetismo gnóstico (mejor conocido ahora gracias a los papiros de Nag Hammadi), reproches de polemistas paganos —, y culmina en el momento en que la escuela de Tubinga pone de manifiesto que los Evangelios no pueden considerarse testimonios históricos o biográficos. Estos hallazgos, junto con las aportaciones de la antropología comparativa, provocarán la reacción integrista de finales del siglo XIX, que es el contexto ideológico en el que cuajará *Quo vadis?*

El otro tema crucial en la formación de estos mitos ha sido el de la separación del cristianismo helenístico y el judaísmo rabínico. Aunque no exista consenso académico en lo que a la interpretación de los rollos del Mar Muerto se refiere, estos escritos revelan cuando menos el complejo caldo de cultivo del primitivo cristianismo, en tanto que secta mesiánica y apocalíptica, y acentúan el carácter judío de la comunidad cristiana originaria. La historiografía moderna considera la destrucción del Templo como la fecha *post quem* de la divergencia entre cristianismo y el tronco principal del judaísmo, y hace hincapié en la pervivencia durante siglos de una potente corriente judeocristiana, cuyas huellas fueron borradas o ignoradas por la tradición eclesiástica. Las figuras de Pablo, Pedro y Jacobo (nombre que daremos en esta tesis al conocido generalmente como apóstol Santiago) representan tradicionalmente tres posturas diferentes frente a la ley mosaica: ruptura total, compromiso, o mantenimiento del vínculo con el judaísmo. El integrismo católico nacerá en gran medida del rechazo frontal a la tesis del enfrentamiento entre la corriente paulina y la petrina –o, dicho de otra manera, entre la cristiandad gentil y la judaizante–, hipótesis fundamental de Tubinga.

El capítulo III, *La era de las catacumbas*, se refiere a un período que abarca desde finales del siglo I a comienzos del siglo IV, y se centra en las relaciones entre el Estado romano y el cristianismo, antes de la legalización de esta religión en tiempos de Galerio. Comienza con una reconsideración de varias ideas simplistas relacionadas con la tolerancia y la persecución religiosa en Roma, para a continuación poner en duda la versión tradicional, según la cual la persecución del cristianismo habría tenido un carácter excepcional. Se compara el tratamiento del cristianismo con la represión que sufrieron otros movimientos mesiánicos judíos, y se combaten algunos lugares comunes acerca de la oposición entre monoteísmo y politeísmo, o sincretismo y pureza doctrinal. Se refiere también a las causas de la hostilidad de una parte importante de la sociedad romana contra el primer cristianismo: el mito de la Edad de oro apostólica no resiste la confrontación con los resultados de la investigación.

A continuación, se trata el tema de la persecución del cristianismo, rebatiendo la tesis tradicional que ha producido la creencia en un número ingente de víctimas, y analizando las razones que han llevado a esa exageración. Se estudia el carácter arquetípico y ahistórico de las leyendas martiriales, y se trata la problemática ligada a la figura del mártir. El estudio concreto de las persecuciones sirve para presentar los desafíos que estas produjeron a la Iglesia: desde las sectas extremistas, como los montanistas, que animaban al martirio voluntario, a los cismas causados por lapsos o rigoristas. Estas querellas -como aquellas las que arbitró san Cipriano, en el siglo III– servirán de precedente ante la situación planteada por la huida ante la persecución de buena parte del clero francés, al comienzo de la Revolución, o con las decisiones que llevarían a Pío IX a abandonar Roma en 1848; o a no hacerlo, en 1870. Por último, una incursión en la arqueología paleocristiana revela la existencia de construcciones dedicadas al culto antes de Constantino, y presenta la auténtica imagen de las catacumbas, cuya edad de oro es posterior, y no anterior, a la legalización del cristianismo.

El capítulo IV, *El imperio cristiano*, se refiere al trasfondo histórico de lo que hemos llamado mito de Constantino, que es la versión que predominó en la cristiandad hasta la Revolución francesa: su esencia es la concordia entre poder político e Iglesia, el ideal del ‘imperio cristiano’.

Tras analizar las cuestiones historiográficas referidas a la *Gran persecución* de comienzos del siglo IV, se aborda el cambio de paradigma que supone la adopción del cristianismo por parte del emperador, así como las consecuencias de esta nueva política religiosa. Contra el lugar común, aceptado de manera acrítica, la violencia religiosa no sólo no disminuye, sino que aumenta en esta etapa del Imperio cristiano, a causa de las nuevas persecuciones contra cismáticos como los donatistas, y más adelante contra otros disidentes en materia religiosa, como herejes, judíos o paganos. El caso de Hipatia merece un tratamiento particular, ya que la filósofa se convertirá en un modelo de mártir pagana, y desempeñará un papel esencial en la época moderna, como alternativa literaria (e incluso cinematográfica) al mártir cristiano.

La desmitificación de este período se aborda a través del análisis de algunos de los elementos esenciales del mito constantiniano. La comparación de la dinastía constantiniana con la Julio-Claudia pone de manifiesto que la conversión de los emperadores al cristianismo no conllevó mejora moral alguna. Se aborda también un tema que formará parte, gracias a Chateaubriand, del núcleo del mito de las catacumbas: la atribución al triunfo del cristianismo de la desaparición de las costumbres más sangrientas del paganismo, como los juegos circenses o la esclavitud. Ambas ideas carecen de cualquier base histórica.

Los tres restantes capítulos de esta primera parte se centran en el mito de Nerón. El capítulo V, *Nerón, el tirano*, presenta las fuentes acerca del principado neroniano, y expone la que hemos llamado la ‘versión clásica’, que le presenta como un modelo de emperador tiránico. A continuación, se estudian las razones de este juicio emitido por las fuentes clásicas, haciendo hincapié en los aspectos políticos, sociales y culturales del programa imperial (tendencia despótica, búsqueda del apoyo popular, filohelenismo), así como del hecho de que este periodo corresponde a una importante crisis de la institución del principado.

A continuación se propone una comparación, siguiendo el modelo de las vidas paralelas de Plutarco, entre Nerón y Constantino, en tanto que protagonistas de sendos mitos. Esta confrontación pone de manifiesto abundantes paralelismos entre sus crímenes, personalidades y proyectos políticos, que, sin embargo, han tenido una fortuna historiográfica divergente, hasta el punto de que uno sea considerado como el mal emperador por antonomasia, y el otro como ‘semejante a los apóstoles’.

El capítulo VI, *Nerón, el Anticristo*, se refiere a la tradición historiográfica cristiana, que, aunque aprovecha el juicio negativo sobre el emperador, emitido por la historiografía pagana, no sólo no comparte sus presupuestos éticos, sino que en la mayor parte de los casos resulta incompatible con ellos. El primer apartado corresponde a un tema trascendental para el objeto de nuestro estudio: el que aúna la acusación clásica de incendiario, con la cristiana de perseguidor, haciendo de los primeros mártires cristianos

los chivos expiatorios de un monstruoso crimen imperial. Esta versión se basa sobre un único texto, que ha llegado a través de un único manuscrito de los Anales de Tácito (XV, 44). En torno a este fragmento se ha desarrollado una larga polémica desde el siglo XIX, debido a que, además de ser la única fuente cercana a los hechos que relaciona incendio y persecución, es también el único testimonio pagano que, de ser auténtico en su totalidad, demostraría la historicidad de Jesús. Por ello, y puesto que este fragmento es la base del mito neroniano, se presta una especial atención a la crítica y a los problemas de interpretación que plantea.

Se trata a continuación la doble tradición cristiana sobre Nerón: frente a una corriente que podemos llamar exotérica, que le considera tan solo como un emperador perseguidor del cristianismo, existe otra esotérica, que confiere al personaje características sobrenaturales. Aunque esta versión es de origen pagano -creencia en la vuelta de Nerón, que alentará varios casos de falsos nerones-, el cristianismo la desarrollará hasta convertir a este emperador en el modelo del protagonista del mito escatológico por excelencia, el Anticristo del Apocalipsis.

El último elemento referido a Nerón que se analiza, por la importancia que tendrá también en el desarrollo del mito, es la cuestión de sus perversiones sexuales, que le consagrarán, en plena era victoriana, como el colmo de la depravación.

El capítulo VII, *Pedro en Roma*, indaga en las leyendas sobre el pontificado de Pedro. El tema de su estancia romana, negada por protestantes y puesto en duda por la historiografía, sería objeto de una reelaboración en el seno del ultramontanismo decimonónico, que hará de este tema uno de sus principios esenciales y revitalizará las leyendas relacionadas con él. En este capítulo se tratan también del concepto de 'primitivo catolicismo', y se trata de la cuestión de la evolución de los dogmas y del concepto de ortodoxia, así como de la importancia del obispo romano para la primitiva iglesia. Tras analizar la literatura pseudoclementina, origen de la leyenda romana de Pedro, se presenta la primera versión del milagro de *Quo vadis?*

De acuerdo con nuestra interpretación, esta leyenda encierra en realidad un mito fundacional, de acuerdo con los criterios establecidos por Mircea Eliade para los mitos

del eterno retorno: bajo la apariencia de una historia piadosa más, el relato corresponde a un viejo esquema que presenta el sacrificio del rey-sacerdote como condición para la continuidad del mundo (en este caso, de la Iglesia y, por ende, de la Urbe y el Orbe). Este es el significado que resucitará en la *Weltanschauung* ultramontana a partir de 1870, y que convertirá a Pío IX en el segundo Pedro.

## **2.2.) *Roma capta.***

La segunda parte trata del surgimiento y el desarrollo de los dos grandes mitos ultramontanos: el de las catacumbas y el de la Roma de Nerón.

El capítulo VIII, *Ecclesia triumphans*, sirve como transición entre los capítulos dedicados a la Antigüedad y la Era contemporánea. Se trata de un sucinto recorrido por los diferentes mitos que han explicado la relación entre Iglesia e Imperio: el mito constantiniano, mito doble, pues podía entenderse como refrendo del cesaropapismo (como en Bizancio, en la Rusia zarista o en la Francia napoleónica) o de la preeminencia del pontífice sobre los príncipes (en la doctrina ultramontana). A partir de Dante, este convive con el mito virgiliano o humanista, que revaloriza la cultura grecolatina en su etapa de máximo esplendor: el siglo de Augusto. Y finalmente, en la ilustración, surge el mito republicano, que proyecta sobre la etapa precristiana las ideas acerca de un sistema político perfecto, y desarrolla la idea de una virtud independiente de la revelación religiosa.

Por otro lado, en este capítulo se pone de manifiesto la importancia simbólica de las caídas de Roma en el imaginario colectivo de Occidente: en especial, el saqueo de los visigodos en 410, que daría origen a la *Ciudad de Dios* de san Agustín y al mito constantiniano; y el *sacco* de 1527, a manos de los lansquenets imperiales, que supone el final simbólico de este mito. El capítulo acaba con una presentación de la visita a Roma de un ilustrado –Goethe– en vísperas de la Revolución: las impresiones de su *Diario* servirán de contrapunto al mito de las Catacumbas, como exponentes de las posturas antitéticas frente al cristianismo de la Ilustración y el Romanticismo.

El capítulo IX, *Los mártires (1792-1815)*, comprende el período formativo del mito de las catacumbas, que es el resultado de la persecución de la Iglesia francesa durante la Revolución, y de las dos ocupaciones de Roma, que traerán consigo los cautiverios de los papas Pío VI y Pío VII. Un somero repaso a los precedentes de violencia religiosa en Francia -persecución de hugonotes y de jansenistas- pone de manifiesto que, pese a ocasionales referencias a Nerón (tras la masacre de san Bartolomé), el mito no pudo nacer mientras que la Iglesia católica estuviera del lado del perseguidor, y no del perseguido.

Se analiza luego la faceta religiosa de la Revolución francesa, y la manera en que los hechos que se produjeron entonces –la masacre de los sacerdotes que rechazaban el juramento, el culto de la Iglesia clandestina, tal y como aparece en la obra de escritores como Balzac– se proyectarían sobre el pasado, para conformar el mito de las catacumbas. También se estudian las consecuencias de la huida del alto clero francés y de la ‘apostasía’ (es decir, la desobediencia a las órdenes del papa en lo que a la Constitución civil del clero se refiere) de buena parte del clero parroquial, en contraste con el prestigio moral que conferirían a la por entonces desacreditada institución pontificia el comportamiento valeroso y firme de Pío VI y de Pío VII.

La etapa del primer Imperio resulta de capital importancia para el destino de la Iglesia, y tiene es un momento clave en la formación del mito de las catacumbas. Por un lado, el concordato entre Napoleón y Pío VII suponía, paradójicamente, un inesperado reforzamiento de la institución pontificia, al acabar de una vez con los dos baluartes que, desde el interior de la Iglesia francesa, habían servido de barrera y contrapeso al absolutismo pontificio durante el siglo XVIII: el galicanismo del aristocrático episcopado, y el jansenismo del bajo clero. Como resultado de este concordato, la Iglesia católica será en el siglo XIX mucho más ultramontana de lo que había sido en siglos anteriores, al declinar la tendencia conciliarista que, desde Constanza, había puesto en duda la preeminencia de la Sede romana sobre la Iglesia universal. Por otro lado, la posterior deriva de Napoleón hacia el cesaropapismo había puesto en guardia a la Iglesia contra el lado más oscuro del mito constantiniano, y provocaría que, por primera vez, se planteara su sustitución por el paradigma de las relaciones Iglesia-Estado que hemos llamado ‘mito

de las catacumbas'. Este mito describe una Iglesia perseguida, pero cerca de su triunfo final, tal y como ocurriría de hecho a partir de 1815, con la Restauración. En ese cambio de paradigma tendría una importancia primordial la obra de Chateaubriand, quien crearía la iconografía del mito romántico (en *Los mártires*) y elaboraría, en medio de la polémica contra los partidarios de las ideas liberales, algunos de los más pertinaces lugares comunes acerca de la Antigüedad tardía, como la atribución al cristianismo de un papel fundamental en la desaparición de la esclavitud y las costumbres crueles de la Antigüedad (en *El genio del cristianismo*).

En el capítulo X, *El mito de las catacumbas (1815-1846)*, hace su irrupción el romanticismo y su obsesión por la búsqueda de las raíces. Ese es el contexto cultural en el que se produce la evolución en la percepción de las catacumbas, desde el desagrado goethiano, hasta su exaltación, aunque subsistan huellas del mito republicano ilustrado en autores refractarios a la sensibilidad devota, como Stendhal. Por otro lado, y junto con un clima general favorable al auge del catolicismo y del ultramontanismo -que señala la restauración de los jesuitas-, aparecen algunas sombras en el porvenir, como la formación de la escuela teológica protestante de Tubinga, de enorme importancia en el surgimiento del mito, en tanto en cuanto este se dirigirá en gran medida contra sus conclusiones heterodoxas. Se habla de la primera gran novela histórica que introduce el mito de las catacumbas, *Los últimos días de Pompeya*, de Bulwer-Lytton, y como inmediatamente este mito es retomado e interpretado en clave progresista por autores como Sand, Dumas o, sobre todo, Didier, que crea la versión liberal, y resucita la vieja idea de un *papa angélico*, capaz de regenerar la Iglesia y abrir el camino de la conciliación con el mundo moderno.

En el capítulo XI, *El papa angélico (1846-1859)*, entra en escena uno de los protagonistas del mito neroniano: el papa Mastai-Ferreti, Pío IX, seguramente el pontífice más influyente en los últimos siglos de la historia de la Iglesia. Tras estudiar el contexto en el que se produce su elección, marcado por el auge del nacionalismo italiano y de la propuesta del neogüelfismo, se analiza la crisis de 1848, que provocara la huida del papa a Gaeta, su giro ultraconservador, y la proclamación de la República romana, pronto aplastada por la intervención franco-española. La huida, justificada por el papa



con el recurso a una señal divina (la carta del obispo de Valence, junto con la píxide de Pío VI), planeará durante todo el pontificado, y a partir de 1870 planteará la necesidad de justificar la postura contraria -la permanencia del papa en una Roma ‘en manos de Nerón’- a través de otra ‘señal divina’, en este caso, el milagro de *Quo vadis?*

A continuación se estudia la parte más feliz de este pontificado, que coincide con la etapa conservadora del Segundo Imperio francés, y con una intensa actividad arqueológica e historiográfica, que puede entenderse como una ofensiva católica, dirigida por el arqueólogo De Rossi y el erudito Döllinger. Todos estos éxitos proporcionan a los ultramontanos una falsa seguridad, que culmina con una acción que será percibida como una provocación fuera de este círculo, tanto por los católicos liberales, como por las Iglesias rivales: la proclamación unilateral por el papa del dogma de la Inmaculada Concepción.

Este clima de optimismo, que acompaña un aparente avance del catolicismo en los países protestantes, y en especial en Inglaterra, coincide con la aparición de *Fabiola*, modelo de la novela histórica ultramontana que seguirá Sienkiewicz: su autor, el cardenal Wiseman, declaraba su objetivo, que no era otro que el de desarrollar una nueva hagiografía adaptada a los gustos modernos, que aprovechara y divulgara los adelantos de la historiografía y la arqueología. A este género ultramontano se opondría otro, también bajo la forma de novela histórica, representado por la *Hipatia* de Kingsley. Este capítulo señala el límite del desarrollo del mito de las catacumbas, que evolucionará a partir de entonces hacia el neroniano. Al final del capítulo se exponen las razones que llevarán, a partir de la década siguiente, a la sustitución de Diocleciano por Nerón como modelo de perseguidor.

El capítulo XII, *Roma o muerte (1859-1869)*, relata el desafío que el proceso de unificación de Italia planteaba a la Santa Sede, y su incidencia en la *Weltanschauung* ultramontana. El mito de Nerón surgiría como una alternativa, tanto frente a la teoría política tradicional, que se ha revelado insuficiente e insegura -el legitimismo-, como respecto a la peligrosa novedad que supone el nacionalismo italiano, amenaza letal para el poder temporal. El derecho de sangre, basado sobre el sacrificio de los mártires, se

convierte en la justificación de la soberanía sobre Roma. Por otra parte, esta vindicación de los mártires como sustento del temporalismo puede tener efectos contraproducentes, pues inspira también a los enemigos del poder pontificio, una vez que Mazzini haya convertido la Cuestión romana en objetivo irrenunciable del Risorgimiento, e invoque a su favor la abundante cosecha de mártires de la libertad provocada por el aplastamiento de la República romana.

Será en este contexto en el que reaparecerá el *libelo de sangre* contra los judíos. La resurrección de esta vieja calumnia coincide precisamente con el momento en el que la teología liberal escandaliza a los católicos integristas con su teoría acerca del carácter judaizante de la corriente petrina o protocatólica.

Otra pieza fundamental del mito neroniano vendrá de la mano de Víctor Hugo, quien fustiga al emperador con comparaciones y paralelismos con Nerón, desde una perspectiva liberal y progresista. Aunque en la década de 1850 los ultramontanos habían exaltado a Napoleón III como el nuevo Carlomagno, a partir del giro en su política italiana en 1859, y sobre todo de la fundación del reino de Italia en 1860, la prensa de esta tendencia acepta y hace suya esta identificación entre Napoleón III y Nerón, pero da un paso más, pues la acompaña de una contraposición de París, capital imperial, transformado por la reforma urbanística de gran envergadura emprendida por Haussmann, y la Roma pontificia. Este tema alcanza su cénit en 1867, cuando coincide la celebración de los acontecimientos considerados como antitéticos: el decimoctavo centenario del martirio de Pedro, en Roma, y la Exposición Universal, en París. Esta identificación establece una relación íntima entre las dos ciudades, como las capitales de dos *Weltanschauungen* contrapuestas.

El capítulo XIII, *Nerón y la cuestión romana (1870-1871)*, trata del momento clave en la formación del mito neroniano, que coincide con la fase más aguda de la cuestión de la soberanía sobre la Urbe. La reunión del concilio y proclamación del dogma de la infalibilidad pontificia supone quizás el momento decisivo en la evolución del catolicismo en todo el siglo XIX, y coincide justamente con la pérdida del poder temporal. La ocupación de Roma y el traslado de la capitalidad, justo en el momento en

que la derrota de Francia y el surgimiento del imperio alemán provocaban un cataclismo en el equilibrio continental, colocaba a la institución pontificia en la encrucijada. Y, puesto que el concilio había exaltado a esta institución como piedra angular de la Iglesia, muchos católicos vivieron aquellos acontecimientos, que ponían en peligro la supervivencia de la Santa Sede, en clave apocalíptica. La identificación de Pío IX con Pedro, del martirio del apóstol a manos de Nerón con el sufrimiento del papa en la Roma italiana, suponía aceptar una visión cíclica del tiempo, y confirma la pertenencia del mito neroniano a la categoría de ‘mito del eterno retorno’.

La reaparición de la leyenda de *Quo vadis?* servirá para explicar y justificar la permanencia del papa en Roma, a pesar de tantas declaraciones solemnes que aseguraban que toda cohabitación de Pedro y Nerón sería imposible. En realidad, lo que se presenta como resultado de la inspiración divina, es consecuencia del fracaso de todos los intentos de la diplomacia vaticana por encontrar un refugio y un protector adecuado fuera de Italia. En particular, Pío IX está a punto de cometer un error de consecuencias desastrosas, cuando solicita a Bismarck un refugio en el nuevo Reich alemán. Pocos años después el canciller se revelará como el peor enemigo del ultramontanismo.

El capítulo XIV, *El incendio de París (1871-1878)*, introduce otro elemento determinante para la formación del mito, al proyectar el foco de la atención sobre la ciudad que se había convertido en un doble simbólico de Roma: París. Las desgracias de la capital francesa, que culminan con la Semana sangrienta de 1871, son interpretadas por los ultramontanos -como veremos a través de su representante máximo en la prensa europea, Veuillot -en clave de castigo por el *despojo papal*. Esta versión ultramontana encuentra su réplica en los versos de Victor Hugo, que exalta el sacrificio de París y proyecta sobre la ciudad, y sobre Francia, la imagen de mártir que los católicos aplican a Pío IX. El combate simbólico concluye en la obra de Zola, quien en la serie de los Rougon-Macquart reelabora algunas de ideas ultramontanas, y ofrece la versión canónica del ‘incendio de París’ en *La débâcle*, libro que ejerce una influencia decisiva sobre *Quo vadis?*

El capítulo XV, *Entre Renan y Nietzsche (1873-1895)*, estudia el clima intelectual de las décadas anteriores a la publicación de *Quo vadis?* Por un lado, los avances de la historia de los dogmas (*Dogmengeschichte*) obligan a la intelectualidad católica a enfrentarse con conclusiones que ponen en duda la infalibilidad papal, mientras la crítica histórica se muestra escéptica sobre la realidad del pontificado romano de Pedro, presupuesto esencial de la doctrina de la tradición apostólica. Por el otro, la publicación de los seis restantes volúmenes de la historia del cristianismo de Renan ofrece, junto a conclusiones heterodoxas, imágenes muy útiles, que serán un día aprovechadas por los ultramontanos. Es en el cuarto tomo de esta serie, *El Antecristo*, en donde aparece un elemento que será básico para el desarrollo del mito: los paralelismos entre la Roma de Nerón y el París del Segundo Imperio; entre el incendio de Roma y la Comuna. Estas comparaciones, en una obra que aunaba prestigio intelectual y éxito popular, conducirá a una auténtica moda neroniana, que populariza su figura y produce muchas obras que, con mayor o menor fortuna, popularizan la figura de Nerón.

Por fin, de manera casi contemporánea con el libro de Sienkiewicz, aparece un libro que desde una postura radicalmente opuesta a la del polaco, supone una crítica profunda a la obra de Renan, sobre la que ambos se basan, y a la que ambos refutan, desde posiciones antitéticas. La visión de Nietzsche -deudora de Bauer, como representante extremo de la crítica alemana -supone un ‘martillazo’ al cristianismo. No obstante, aparecen en este lugar inesperado algunos elementos que Sienkiewicz desarrollará, en sentido opuesto, como la oposición entre Pablo y Petronio (que en ambos autores sustituye a Séneca, en su papel de interlocutor pagano del apóstol).

El capítulo XVI, el último de esta parte, *El fantasma de Aviñón (1873-1896)*, se refiere a este mismo período desde un punto de vista histórico y diplomático, y se abre con el *Kulturkampf*, la campaña iniciada por Bismarck en 1873 que se dirige contra la Iglesia católica, pero también contra los súbditos polacos del nuevo Reich: es en este momento cuando se pone de manifiesto el tremendo error que habría supuesto un exilio alemán, como el que Pío IX contempló en 1870-71. Esta coyuntura internacional tan adversa planea sobre el primer cónclave que habría de celebrarse en Roma tras la

ocupación italiana, al evocarse el riesgo de la elección de un papa no reconocido por las potencias, y el de un antipapa que provocara un cisma. La rápida elección de León XIII evita esos peligros, pero colocará al nuevo papa ante un callejón sin salida, obligado a mantener su condición de papa cautivo, y sometido a una estrecha vigilancia por parte de los sectores más ultramontanos e integristas de su entorno. Este ambiente enrarecido será recogido en la literatura por Gide y Zola. En este clima de mistificaciones y teorías conspiratorias, los caminos del mito neroniano se entrecruzan con los de otro mito de fatales consecuencias: el de la conspiración judía mundial.

### 2.3) Quo vadis?

La tercera parte trata de la manera en que el mito neroniano cristaliza en la novela de Sienkiewicz, y se populariza a través del éxito editorial y de las adaptaciones cinematográficas.

El capítulo XVII, *El autor y el contexto*, sirve para enmarcar la novela dentro de unas coordenadas culturales e ideológicas. Las circunstancias tan particulares de Polonia –nación de pujante vida cultural, pero sin estado propio en el siglo XIX– investían a los escritores polacos de una misión política ineludible. La novela histórica tenía una ilustre tradición dentro de la literatura polaca, ya que la proyección sobre el pasado de acontecimientos presentes permitía a los autores burlar la censura. Por otro lado, y a diferencia de lo ocurrido en tiempos de Gregorio XVI, Pío IX se había distinguido por su apoyo a la causa polaca, de manera que muchos polacos defendían con ardor los derechos del papa sobre Roma.

Sienkiewicz es un autor comprometido, que se sitúa ideológicamente dentro de un nacionalismo polaco, conservador y católico. Su huella en la literatura polaca fue profunda, y su obra sirvió de modelo, positivo o negativo, para generaciones de intelectuales polacos, como Gombrowicz, que partiría de la crítica a su trilogía patriótica para construir su propia definición como escritor. Desde el punto de vista literario, Sienkiewicz se señaló por su oposición al naturalismo y a Zola, lo que no impedirá,

como intentaremos demostrar, que este dejara una profunda impronta en su obra, y en particular, en *Quo vadis?*

Desde la óptica actual suelen confundirse todas las novelas históricas sobre el primitivo cristianismo, como historias piadosas intercambiables, que se basan sobre la oposición entre paganismo y cristianismo. En realidad, esta visión simplista ignora que el contexto en el que esas obras nacieron era muy complejo, y que existían matices que en aquel momento eran decisivos. El análisis de *Ben-Hur* –la única novela de tema romano capaz de compararse a *Quo vadis?* por el éxito de sus adaptaciones cinematográficas– revela un mensaje opuesto al del libro ultramontano: en la novela de Wallace, nacida en el contexto del protestantismo norteamericano, hay una voluntad explícita de borrar las huellas de Pedro, que, por el contrario, es el protagonista de la novela del polaco.

El capítulo XVIII, *El mensaje*, analiza la novela del Sienkiewicz, a partir de la premisa de que se trata de una proyección sobre el pasado de situaciones coetáneas, entre las que sobresale la Cuestión romana.

La primera función de *Quo vadis?* es apologética, hasta el punto de que podría leerse como una refutación de las conclusiones más heterodoxas de la teología liberal, aunque a menudo tome a Renan como fuente de inspiración. El armazón de la novela está construido sobre una fuente principal, el controvertido fragmento de los *Annales* de Tácito (XV, 44), que Sienkiewicz se encarga de ilustrar hasta en los más pequeños detalles. Por otro lado, Sienkiewicz introduce refutaciones de las teorías más peligrosas, entretejiéndolas hábilmente con la acción, tales como las que ponían en duda la existencia física de Jesús o afirmaban el carácter judaizante de la predicación de Pedro. La narración concluye con el milagro del título, que se ha sacado de su contexto originario –la literatura pseudoclementina– y adaptado al gusto moderno, a la manera en que los interpretaba Renan– como una experiencia subjetiva.

Pero el libro contiene también un mensaje político claro: Pedro y sus sucesores son los soberanos eternos de Roma, gracias a un derecho imprescriptible, conferido por la sangre de los mártires. La Cuestión romana es pues el núcleo del mensaje del libro: de la misma forma que con su vuelta a Roma para afrontar el martirio en lugar de Cristo,

Pedro conquista el dominio eterno de Roma, Pío IX –víctima de un martirio simbólico– reafirma su soberanía sobre Roma, a pesar de la ocupación italiana. Otra clave política es la reivindicación de la nacionalidad polaca, a través de la exaltación de los personajes ‘ligios’.

La cuestión social –de actualidad en la década en la que León XIII desarrolla la doctrina social de la Iglesia– aparece a través del tema de la esclavitud: sin ser puesta en cuestión en tanto que institución, permitirá al autor confrontar el trato brutal de los amos paganos, con la caridad de los cristianos. Pero sin duda el aspecto más original de la novela es la reutilización de las imágenes que Zola había utilizado en *La débâcle* en los capítulos sobre la represión de la Comuna, para su descripción del incendio de Roma.

Con la excusa del discurso moralizante, de la exaltación de los mártires y la deprecación de la Roma neroniana, Sienkiewicz, tal y como había hecho antes Renan, se permitirá la descripción de escenas que infringían el estricto código moral de la época. Sin duda, estas libertades contribuyeron, de manera inconfesable, al éxito de la novela entre una parte de la población que, por otro lado, condenaba como inmoral la literatura naturalista.

Una vez que se ha puesto de manifiesto el carácter apologético y político de *Quo vadis?*, el capítulo XIX, *El best-seller*, describe la manera en que los tópicos creados por Sienkiewicz se extendieron y popularizaron, hasta hacerse dominantes en la conciencia colectiva. Esto se explica gracias al éxito editorial sin precedentes del libro –ejemplo de *best-seller* moderno –, que fue objeto de multitud de traducciones directas o indirectas, y de versiones adaptadas a la moral católica o a los niños, durante varias décadas. Su influencia es perceptible en la historiografía, ya que plantea cuestiones sobre el imperio de Nerón y el pontificado romano de Pedro que serían objeto de polémicas historiográficas y múltiples publicaciones. Por otro lado, también influiría en el género de la novela histórica –a través de las novelas que revisitaban el imperio neroniano, y seguían fielmente los tópicos fijados por el autor polaco– e incluso en un género peculiar: el de la fantasía futurista referida a un futuro ‘papa angélico’.

El último capítulo, *El cine (1900-2000)*, resume un siglo de historia del cine ligada directa o indirectamente al mito neroniano. Por un lado, la coincidencia entre la aparición del libro y del invento facilitará la adaptación temprana a la pantalla, lo que multiplicará su popularidad. En particular, el tema de la Cuestión romana, en versión nacionalista o ultramontana, aparece en la génesis del cine italiano. *Quo vadis?* es un título fundamental en la historia del cine, ya que supone el primer largometraje de la historia, y la primera superproducción, que influirá en el modelo cinematográfico hollywoodiense, e inaugurará el género del *cine de romanos o péplum*. En Italia, donde las implicaciones políticas del libro eran más evidentes que en otros lugares, aparecerá lo que bien podría considerarse como la respuesta heterodoxa al ultramontanismo de *Quo vadis?*, *Cabiria*, un título de gran trascendencia en la creación del género *Kolossal*, versión italiana del péplum. A lo largo del siglo XX, los géneros cinematográficos que tienen su origen en *Quo vadis?* -desde el cine de romanos, hasta el de estrellas del culturismo, a través del modelo del Urso de Sienkiewicz, hasta la incorporación de escenas tópicas de este cine en películas de futuristas y de ciencia-ficción- se produce ya sin ninguna conexión con el contexto ultramontano e integrista originario, contribuyendo así, de manera involuntaria, a la fijación de esos mitos que oscurecen la imagen de los primeros cristianos y su relación con el Estado romano.

## II. GÉNESIS DE LA TESIS.

Para un historiador, la búsqueda del porqué se inicia casi siempre con la descripción del cómo. La presentación de los procesos ayuda a distinguir las causas principales de las secundarias, a poner de manifiesto las influencias, a ponderar la importancia de distintos factores y a detectar razones escondidas bajo coartadas. Parece que la mejor forma de la génesis de esta tesis es exponer cuál fue el punto de partida y los sucesivos giros que, a golpe de intuición, casualidad o fortuna, me ha deparado la investigación que emprendí hace ya bastantes años, sobre un tema muy distinto.



Esta tesis nació de un proyecto que tenía en principio un objetivo muy diferente. En el año 1993 emprendí bajo la dirección del profesor Espadas Burgos una investigación dentro del ámbito de la Historia de las relaciones internacionales: se trataba de indagar en la repercusión que había tenido en España la fundación del Segundo Imperio alemán, el *Kaiserreich*. El proyecto consistía en estudiar las imágenes recíprocas: cómo se había visto desde más allá del Rhin la España del Sexenio y de los orígenes de la Restauración, y cómo se veía desde este lado de los Pirineos esa nueva potencia continental establecida en el centro del continente.

Con la perspectiva del tiempo transcurrido, me parece ahora evidente que lo que en aquel momento dirigía mi atención hacia ese momento histórico era la impresión provocada por los acontecimientos coetáneos. La brusca descomposición del bloque comunista, acompañada de la desintegración de la Unión Soviética y de la unificación de Alemania, la desaparición, en fin del orden bipolar de la Guerra fría -el único que yo había conocido-, fueron acontecimientos tan rápidos como inesperados. El precedente histórico que a mí, como estudiante de la Historia de las relaciones internacionales, me atraía, era la gran basculación de fuerzas en Europa en 1870-1871: la unificación de Alemania bajo hegemonía prusiana, la culminación de la unidad italiana, la pérdida de la hegemonía continental por parte de Francia, el estallido de un nuevo tipo de conflicto social en la Comuna. En 1993, resultaba evidente que era necesario habituarse a un nuevo escenario mundial en las relaciones internacionales, y buscar un nuevo esquema, un paradigma que explicara el nuevo orden mundial: la provocadora tesis de Francis Fukuyama, seguida de la no menos discutida de Samuel Huntington, me parecían meras respuestas provisionales, simplistas, ante un panorama que, por inesperado, dejaba perplejos a los politólogos.

Ni 1918, ni 1945 servían como elementos de comparación. En ambos casos, la victoria de uno de los bandos se había producido tras largos años de conflicto, con tiempo suficiente para imaginar la posguerra. Tampoco había nada de imprevisible en la búsqueda de la revancha por parte de Alemania, tras el *Diktat* de 1919, ni en la división del bloque de los vencedores, en 1947. Sin embargo, en la década de 1980, la de Ronald

Reagan y Margaret Thatcher, se especulaba con una Tercera guerra mundial, quizás con una paulatina y lenta apertura del bloque comunista, pero en las producciones televisivas de la época, los comunistas invadían América, y en el espacio interestelar, los rusos seguían siendo soviéticos. Apenas unos días antes, ¿quién habría osado predecir las imágenes del 9 de noviembre de 1989 en Berlín?

A pesar de todas las diferencias evidentes, la victoria de Alemania en 1870, con todos los acontecimientos que se derivaron de ella, guarda muchos paralelismos con este momento. Y no es el menor de ellos la recuperación del papel hegemónico en Europa de una Alemania por segunda vez reunificada. La victoria de Sedán fue percibida como algo inesperado. Ponía bruscamente fin a una larga etapa de hegemonía francesa. Suponía la entrada en el juego europeo de nuevos actores, como Italia. Abría nuevos espacios al juego de las alianzas, como los Balcanes. Además, el epítome de la derrota francesa, la Comuna de París, significaba la irrupción en la historia de un nuevo tipo de revoluciones obreras, al tiempo que cerraba el ciclo de las revoluciones burguesas.

Pero, ¿cómo habían vivido los españoles de 1870 este cataclismo que en las relaciones internacionales? ¿Cómo habían influido esos cambios radicales en el devenir político del Sexenio? ¿Se había interpretado la cuestión romana, o la campaña bismarckiana del *Kulturkampf*, en términos de política interior? Estas eran las apasionantes preguntas que yo me planteaba al iniciar la tesis.

Dos de mis profesores en los cursos del doctorado habían abierto el camino, con estudios seminales sobre este período: los profesores Jover Zamora y Espadas Burgos, el primer director de esta tesis. Quiere expresar desde aquí mi agradecimiento a ambos.

El profesor Jover Zamora se había referido al intervencionismo prusiano en *Mito y Realidad de la Primera República*, y en otras publicaciones sobre el Cantón de Cartagena, en la que aparecía también el miedo al internacionalismo y a la subversión social. También había llamado la atención sobre la asombrosa percepción de la derrota francesa por la opinión pública española, plasmada en el discurso del Ateneo, de noviembre de 1870, que Cánovas del Castillo había dedicado a *La decadencia de la Raza latina*. Texto impresionante y sorprendente por muchos motivos: y no es el menor de ellos el hecho

de que un católico conservador como Cánovas asumiera las teorías raciales pseudocientíficas surgidas del concepto darwiniano de *struggle for existence*. Pero, sobre todo, ¿cómo explicar que la derrota de la nación que había invadido dos veces España en los últimos sesenta años, y que había ejercido después, independientemente del régimen político –Borbones, Orleans, Bonapartes– una constante política de injerencia y ‘protectorado’ oficioso, en España se sintiera tal derrota como propia, y despertara en muchos españoles el temor a una destrucción aún mayor?

Por otro lado, la lectura de este discursó del Ateneo me lanzó sobre una pista primordial: la del proyecto de exilio papal en Alemania. Una afirmación de Cánovas tan sorprendente, que en un principio creí equivocada. ¿Cómo imaginar que la diplomacia vaticana hubiera cometido un error tan burdo, como el de buscar asilo en la que estaba a punto de convertirse en la potencia que lideraría la ofensiva anticatólica en Europa? Sólo mucho después pude confirmar, gracias a la obra de Kertzer, que se basaba sobre un proyecto real, cuyo abandono Pío IX justificó precisamente con el milagro de *Quo vadis?*

Otro aspecto en que la obra de Jover que constituyó un ejemplo para mí fue su manera de utilizar la literatura como fuente histórica, en especial para abordar la distancia entre ‘mito’ y ‘realidad’. Además, su estudio de la Primera república española estaba muy cerca cronológicamente de la Comuna, que desempeñaría un papel tan importante en la génesis del mito neroniano.

Por su parte, el profesor Espadas Burgos había abordado este mismo período en *Alfonso XII y los orígenes de la Restauración*. En este estudio, había puesto de manifiesto la injerencia prusiana en los asuntos españoles, el interés de Bismarck, y la segunda candidatura prusiana, en 1874, con la consiguiente intranquilidad para Francia. Además, el profesor Espadas ha publicado numerosos estudios sobre España y Roma, y llamado la atención sobre un personaje de enorme interés para esta tesis: Severo Catalina. La lectura de su libro sobre Roma me proporcionó la clave que me llevaron a postular el carácter de mito fundacional de la versión ultramontana del mito neroniano.

En lugar de orientar la investigación hacia el Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores, especialmente pobre en lo que respecta a las relaciones con Alemania en ese

período, mi primer interés fue investigar la imagen de Alemania en la sociedad española, empezando por los testimonios literarios y la prensa. Fue precisamente el profesor Espadas quien me sugirió una línea de investigación que resultó determinante a la hora del rumbo que posteriormente tomaría la tesis: utilizar sobre todo fuentes literarias y periodísticas, aprovechando una información ingente que, aunque disponible, no había sido por lo general analizada desde este punto de vista de las relaciones hispano-germanas. Fue así como emprendí una investigación minuciosa en la Hemeroteca Municipal de Madrid y en la Biblioteca Nacional, que sirvieron para elaborar un trabajo de investigación sobre el *Kulturkampf* prusiano en la prensa española, que entregué en el departamento.

Una de las conclusiones de aquel trabajo fue la importancia de la información internacional en la prensa religiosa, tanto en la ultramontana, como en la protestante (que, por lo demás, constituía una novedad absoluta en la España del Sexenio). En efecto, mientras que la información relativa a las relaciones internacionales en la prensa política general era insuficiente, y a menudo muy equivocada respecto a lo que demostrarían los hechos posteriores, la prensa religiosa resultó ser un auténtico filón. Por un lado, las vicisitudes de los católicos en Italia o Prusia, las discusiones políticas del *Kulturkampf* alemán, pero también las condiciones de los católicos en otros continentes, ocupaban un lugar prominente en estas publicaciones, que hace pensar que la mayoría de los católicos españoles tenían una imagen de las relaciones internacionales mucho más exacta que la de los lectores de la prensa en general. Además, estos artículos, que en muchos casos eran auténticos reportajes, mostraban un análisis mucho más fino y completo de los acontecimientos, y una amplitud de miras sorprendente. La extraña conclusión era que los sectores políticos más retrógrados habían contado con una información internacional mucho más extensa, profunda y correcta que los representantes de los partidos con responsabilidad de gobierno durante aquellos años.

Desde luego, este punto de vista servía para comprender muchas cosas relativas a la evolución política de aquellos años y del arranque de la Restauración, que en los manuales suelen estudiarse sobre todo atendiendo a factores internos. La política

internacional y su vertiente religiosa ofrecían un punto de vista que permitía entender cosas como el fracaso de la monarquía saboyana, o la evolución de un cierto republicanismo conservador, encarnado por Castelar.

### 1) El planteamiento del tema: Pío IX y la leyenda de *Quo vadis?*

La razón que me llevó a cambiar el enfoque de mi trabajo, y abandonar el primer objetivo para concentrarme en lo que, con el tiempo, llegaría a llamar ‘el mito ultramontano de la Roma de Nerón’ estuvo relacionado precisamente con el empleo de esa prensa religiosa –tanto de signo ultramontano, carlista, como de la prensa protestante–.

Siguiendo una distorsión muy curiosa, los acontecimientos de ‘l’année terrible’ de 1870-71 aparecían sistemáticamente interpretados en clave religiosa. Y así empecé a notar que la identificación entre los actores políticos del momento (Pío IX, Víctor Manuel, Bismarck, Napoleón III, pero también figuras nacionales, como el general Prim o Amadeo de Saboya) con personajes históricos o legendarios (san Pedro, Nerón, Diocleciano, el Anticristo, etc) eran más que un mero recurso retórico: denotaba una *Weltanschauung* peculiar, una cosmovisión que acabaría por conformar la forma de pensar de generaciones. Una vez más, un consejo del profesor Jover –que leyera a Dilthey– resultó decisivo para el rumbo que adoptaría posteriormente la investigación.

Y aquí intervino la casualidad. Una noche, tras largas horas pasadas en la Biblioteca Nacional, leyendo sobre el *Kulturkampf* y la Cuestión romana, me puse a cambiar los canales de televisión, cuando apareció en pantalla nada menos que san Pedro, en una de las últimas escenas del *Quo vadis?* de 1956. Y de pronto, comprendí que aquellas palabras las pronunciaba en realidad Pío IX, y que no se referían al imperio de Nerón, sino a la Roma italiana. Una rápida relectura de la novela de Sienkiewicz acabó por decidirme a desarrollar este interesante enfoque. En efecto, de la antigua lectura infantil de aquel libro había sacado una historia edificante, de contenido religioso y

histórico. Pero después de haberme sumergido en la prensa de los años 70, y partiendo de ese punto de vista, lo que leía no tenía apenas nada que ver con el siglo I: era nada menos que un manifiesto político e ideológico ultramontano, cuyo tema principal no era otro que el poder temporal sobre Roma (y, por extensión, la lucha entre el poder del estado liberal y los derechos políticos de la Iglesia católica).

Una vez adoptado este nuevo enfoque, pronto se puso de manifiesto que era necesario ampliar el campo de la investigación. Por un lado, pronto descubrí que el mito de Nerón no era sino una evolución de un mito anterior, romántico, el mito de las catacumbas, cuyo origen era la Revolución francesa, y el divorcio subsiguiente entre el Estado moderno y la Iglesia. Eran las imágenes de la persecución del catolicismo durante la Convención y el Directorio las que habían dado origen a esa idea pertinaz de una Iglesia refugiada en la clandestinidad, que *Fabiola* contribuyó a propagar en la conciencia colectiva.

Por otro lado, para delimitar los contornos del mito neroniano era necesario indagar en la época histórica a la que se refiere, a fin de distinguir los acontecimientos históricos de los elementos proyectados por el mito. Esta búsqueda me llevaría a sumergirme en la historiografía de los primeros siglos de la Era cristiana, para tratar los orígenes del cristianismo. Además, me permitió comprender que la propia evolución de la crítica histórica había desempeñado un papel primordial en el desarrollo del mito neroniano, en especial la obra de la escuela de Tubinga, y la de Renan. Ante las conclusiones heterodoxas de la investigación histórica, la Iglesia católica había contraatacado con imágenes. Y esas imágenes tuvieron tanto éxito, que aún hoy la mayor parte de la opinión pública, incluso la más formada, ignora conclusiones aceptadas por la mayor parte de la historiografía desde hace siglo y medio.

Cuando en 2004, el actor estadounidense Mel Gibson, conocido por sus opiniones integristas y antisemitas, estrenó una superproducción titulada *The Passion of the Christ*, y la prensa dedicó muchas páginas a glosar el esfuerzo por presentar una visión ‘realista’ de este ‘acontecimiento histórico’ –que pasaba, entre otras cosas, por utilizar el arameo, el griego y el latín, de la misma forma que, cien años antes, Sienkiewicz

introducía citas latinas en los diálogos de su novela-, se puso de manifiesto hasta qué punto había tenido éxito el propósito del Cardenal Wiseman al escribir *Fabiola*: la creación de una nueva hagiografía, adaptada a los gustos del tiempo, que aprovechara el prestigio de la arqueología y la historia para perseguir los mismos fines que la hagiografía tradicional.

Una de las fuentes ‘históricas’ principales de Gibson para escribir su guión había sido Anne Catherine Emmerich, una iluminada alemana, a cuyas visiones y revelaciones el poeta Brentano había dado forma literaria a principios del siglo XIX. Su nombre me resultaba bien conocido, pues sus predicciones, junto a las de otras visionarias, como Marie Lataste, aparecían regularmente en la prensa religiosa de la década de 1870, y servían para interpretar en términos religiosos la Comuna, o para predecir la conclusión de la Cuestión romana. El mismo año en que se estrenó la película, Juan Pablo II beatificaba a Emmerich.

## **2) A propósito de las fuentes.**

Una de las particularidades de esta tesis es que, aunque en su parte central se centra en los acontecimientos de la década de 1870, y en las repercusiones literarias de las décadas siguientes, comprende un espectro temporal muy amplio que se trata también de manera muy diferente en cada caso. Por ello, parece necesaria una explicación a propósito de las fuentes utilizadas en cada una de sus tres partes.

### **A) *In illo tempore.***

Esta parte se refiere fundamentalmente a la historia del primitivo cristianismo, que será objeto de reelaboración mitológica en el siglo XIX.

#### **a) Fuentes primarias:**

- Textos de autores antiguos sobre el antiguo cristianismo: históricos (Tácito, Suetonio, Dió Casio), religiosos (Epístolas neotestamentarias, apologías, literatura pseudoclementina, actas martiriales), epigráficos (inscripciones en las catacumbas), etc. Cabe destacar el análisis pormenorizado que se da de una de las fuentes primarias básicas para el conocimiento del antiguo cristianismo: el famoso fragmento de Tácito que se refiere a la persecución neroniana (capítulo VI), y la Segunda epístola de Pedro que, según la tradición, se refiere al mismo asunto (capítulo VII).

#### **b) Fuentes secundarias.**

- Historiografía y teología del antiguo cristianismo, desde el siglo XIX en adelante, con especial hincapié en los autores más modernos, a fin de establecer un estado de la cuestión que permita comprender la profunda deformación que supone el mito neroniano. A este respecto, se han analizado fuentes diversas relativas a la complejidad teológica del medio judío en el siglo I, al surgimiento del cristianismo y su distinción respecto del judaísmo, a la historiografía referida a los aspectos religiosos del Imperio romano (tolerancia y persecución, tendencias religiosas, política imperial), a los testimonios arqueológicos de la religiosidad del imperio romano, la instauración del cristianismo como religión imperial y la eliminación paulatina del paganismo. Un capítulo importante a este respecto es el relativo a las persecuciones y la violencia religiosa, en especial gracias a los estudios de Frend. Otra línea de investigación prioritaria ha sido lo que constituirá el núcleo mismo del mito neroniano: el final de la dinastía Julio-Claudia y el imperio de Nerón.



## **B) *Roma capta.***

La parte central de la tesis se refiere a la construcción del mito a lo largo del siglo XIX, partiendo del mito de las catacumbas, a partir de la persecución de la Iglesia durante la Revolución francesa, hasta el surgimiento del mito neroniano propiamente dicho y su cristalización literaria en la obra de Sienkiewicz.

### **a) Fuentes primarias.**

- Obras literarias, entre las que destacamos *Los Mártires* de Chateaubriand; los diarios de viaje de Goethe y Stendhal; *Fabiola*, del cardenal Wiseman, y otras novelas históricas de tema romano; la poesía de Victor Hugo; las novelas de Balzac, Zola y Gide.
- Obras historiográficas sobre el antiguo cristianismo, en especial sobre el tema de las persecuciones. En efecto, el surgimiento y desarrollo de ambos mitos está íntimamente relacionado con los avances de la arqueología y la historiografía romana. A este respecto, resulta especialmente importante la *Roma sotterranea cristiana* de De Rossi (fundamento del mito de las catacumbas) y *L'Antechrist* la de Renan (auténtica base del mito neroniano), sin olvidar la respuesta de Nietzsche a este libro, *Der Antichrist*. Es preciso advertir que algunas de estas obras, que son ahora objeto directo del trabajo, han sido ya citadas y analizadas en la primera parte, como fuentes secundarias referidas no al mito neroniano, sino a la etapa histórica en la que se escribieron.
- Obras de carácter teológico o propagandístico relacionado con el mito, en especial los panfletos ultramontanos (sermones, homilías, encíclicas) y las réplicas del campo contrario (manifiestos garibaldinos, republicanos, etc).
- Prensa. Como explicábamos previamente, el origen de esta tesis está en una investigación sobre fuentes hemerográficas, especialmente referidas a la década de 1870, y centradas en los fondos disponibles en la Hemeroteca municipal de Madrid, la Hemeroteca nacional, el *Trinity College* de Dublín y la *New York Public Library*.

#### **b) Fuentes secundarias.**

- Obras sobre la Revolución francesa, especialmente en su vertiente religiosa.
- Historia del arte y de la literatura en el siglo XIX.
- Historia de las Relaciones internacionales en el siglo XIX.
- Historia de la Iglesia católica, y sobre todo los estudios monográficos y biografías de Pío IX y de León XIII.
- Historiografía del Risorgimento. Debo destacar la obra de Kertzer, que es entre todos los historiadores del período, el que más se ha ocupado de la *Cuestión romana* desde el punto de vista que aquí me interesa. De hecho, su obra ha sido un complemento insustituible, por cuanto sus investigaciones en los archivos diplomáticos han servido de contrapunto a la imagen proporcionada por la publicística de la época.

#### **C) *Quo vadis?***

#### **a) Fuentes primarias.**

- La novela de Sienkiewicz, que consideramos la más perfecta encarnación del mito de la Roma de Nerón y, por lo tanto, el núcleo temático de esta tesis.
- Además, se trata de la novela de Zola que trata de los acontecimientos de 1870-71, *La debacle*, y de *Ben-Hur*, la novela de Wallace que contiene una versión divergente del mismo tema, la fundación de la Iglesia romana.
- Novelas históricas sobre Nerón, y literatura de ficción relacionada con la imagen del *papa angélico*.
- Documentos cinematográficos. En este caso, el seguimiento del mito ultramontano nos obliga a adentrarnos en fuentes cinematográficas, en especial las diferentes versiones de *Quo vadis?* (1913, 1956), *Cabiria* (1914), *Ben-Hur*

(1955) y otros clásicos del género *péplum*. Hemos decidido concluir este análisis en el año 2000 con *The Gladiator*.

**a) Fuentes secundarias.**

- Estudios de literatura polaca.
- Historiografía cinematográfica.

### **III. EL CONTEXTO HISTORIOGRÁFICO: LA ANTIGÜEDAD REVISADA.**

Esta tesis surgió de una investigación en el ámbito de la historia de las relaciones internacionales en el siglo XIX: tuvo su origen en las relaciones hispano-germanas durante el Sexenio democrático, para orientarse luego hacia uno de los temas clásicos de esta disciplina, la *Cuestión romana*.

Sin embargo, y en eso radica su peculiaridad, la línea de investigación emprendida me condujo a explorar territorios cada vez más alejados. Para cumplir el objetivo - demostrar que la Cuestión romana había alterado la percepción de la Antigüedad- fue preciso indagar en la historia antigua, y seguir, desde la Revolución francesa, la mitificación del pasado que había conducido a la construcción del mito.

El estudio de los mitos y del imaginario colectivo dentro del ámbito historiográfico tiene una larga tradición, especialmente dentro de la historiografía francesa. La escuela de los Anales labró su prestigio precisamente a través del estudio de esas construcciones mentales colectivas, uno de sus objetos de estudio preferidos: recordemos los estudios seminales sobre la *Grande Peur*, o sobre los reyes taumaturgos. La antropología religiosa, y en especial la obra de Eliade y Dumézil, me proporcionaron los útiles metodológicos imprescindibles: en particular, el concepto de ‘mito’, y el análisis comparativo, que permite distinguir la construcción mítica bajo la apariencia del relato histórico, ‘evemerizado’. Sin embargo, me resultó difícil encontrar, dentro de la

historiografía referida a la época contemporánea, modelos sobre los que apoyarme, para emprender una investigación que ligaba los acontecimientos del siglo I con los del XIX.

Sin embargo, esta investigación, como no podía ser menos, es hija de su tiempo, y está dentro de un movimiento general, dentro del que creo, modestamente, poder incluir este trabajo. Al ampliar mi campo de estudio hacia la Antigüedad, pude constatar que uno de los temas que más polémicas ha provocado en las últimas décadas ha sido precisamente la revisión de teorías sobre la Antigüedad, bajo la premisa de que la imagen de esas cuestiones o períodos ha sido alterada por el universo mental en que escribían los historiadores del siglo XIX.

De la misma forma que el astrónomo debe contar con la atmósfera y con las lentes de su telescopio, que deforman la visión del objeto de su estudio, el historiador está inmerso en un contexto histórico que, sin duda, altera su percepción. Hace ya nueve décadas que Heisenberg proclamó que no es muy diferente la posición del físico cuántico, en tanto que el observador forma parte del sistema observado: pero ese principio habría resultado incomprensible para los historiadores de Tubinga, o para el propio Renan. No eran conscientes, como podemos serlo nosotros, de que el historiador, cuando mira el pasado, su mirada proyecta sus propias interrogaciones sobre el presente.

Para acabar esta introducción, querría presentar tres casos en los que, como ocurre con el mito neroniano, la crítica reciente ha puesto en cuestión la imagen de un período o tema de la Antigüedad. A diferencia de esta tesis, la razón de esa reconsideración viene dada porque los que han enunciado la tesis son especialistas en el período antiguo de referencia, y se han encontrado con obstáculos para imponer un nuevo paradigma, que viene de sus propias investigaciones. Aunque sus argumentos son sobre todo de Historia antigua, en los tres casos se argumenta que la historiografía del siglo XIX fue víctima de los prejuicios de su tiempo, y que deformó la percepción del período de forma duradera. En el caso de esta tesis, el problema no está en la crítica histórica, sino en la percepción del período. He incluido en la tesis referencias a hipótesis que distan de estar aceptadas por la totalidad de la crítica, como las diferentes interpretaciones de los Rollos del Mar Muerto; o la cuestión, siempre compleja, de la

historicidad de Jesús. Pero en cualquier caso, hay un cierto consenso en la percepción de la Antigüedad romana que distingue claramente del mito. Por el contrario, en los casos que voy a presentar ahora, la discusión se produce en el campo de la Historia antigua, donde hay aún dos paradigmas enfrentados. Por eso, en esos casos, la discusión no se centra en el momento de la supuesta alteración del modelo -el siglo XIX, y en especial, el romanticismo, tan propicio a la formación de mitos de los orígenes-, sino que se refiere a la Antigüedad.

En el caso del mito de las catacumbas, y si se exceptúan cuestiones puntuales, que no alteran el conjunto, la mayor parte de los expertos comparten un modelo muy diferente del decimonónico. La arqueología se ha encargado de rebatir, con hallazgos indudables, la idea de clandestinidad tan cara a Wiseman; y la aparición de los textos de Nag Hammadi y otros textos heterodoxos, han dado la voz a las cristiandades olvidadas. Es cierto que la conexión directa de los Rollos del Mar Muerto y el primer cristianismo que establece Eisenman, y en particular su identificación de Pablo con el mentiroso (y con el Saulo de Josefo) no es aceptada por la mayoría de los críticos: pero eso no impide que, incluso si los rollos se refieren a una secta anterior, dibujen un panorama del judaísmo mesiánico mucho más complejo que el que había transmitido Josefo, y refuerce la raíces judías del cristianismo. En cuanto al mito neroniano propiamente dicho, la discusión sobre la figura de Nerón se ha realizado serenamente, indagando sobre todo en los aspectos políticos de su proyecto; la consideración de este emperador como el perseguidor por antonomasia está descartada incluso por los historiadores confesionales. Las discusiones en torno al martirio introducen desde hace tiempo cuestiones como el martirio voluntario, o la tensión entre confesores y lapsos y el juego de poder que desencadenan, en crisis como la del donatismo. Tampoco la figura de Constantino ha resistido el peso de la crítica histórica, y hoy la visión de este emperador se parece más a la de Gibbon, que a la del santo de la tradición medieval u ortodoxa.

En todos los casos, se trata de períodos o cuestiones ‘fundacionales’, en las que, a mi juicio, sería posible aplicar el esquema eliadiano del eterno retorno, como ocurre con el mito de la Roma neroniana.

Por supuesto, no tengo ninguna competencia para juzgar quién tiene la razón en cuestiones que están totalmente fuera de mi campo de estudio. Al exponer estas hipótesis, lo que me interesa no es tanto si sus autores están en lo cierto, como el hecho de que existen ciertos paralelismos entre la manera en que la historiografía del siglo XIX deformó todas esas visiones de la Antigüedad.

a) *Las invasiones indoeuropeas.*

En 1987, Colin Renfrew publicó *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*. En esta obra, el arqueólogo británico contradecía de lleno la hipótesis que durante décadas había predominado en los ambientes académicos para explicar el origen de la expansión de los idiomas indoeuropeos.

La llamada *hipótesis de los Kurganes*, propuesta por Marija Gimbutas (1921-1994), que postulaba la existencia de un *Urheimat* indoeuropeo en las estepas pónlicas, a partir de donde se habría extendido el idioma a través de invasiones de pueblos patriarcales y guerreros, a partir de comienzos del tercer milenio a. C., que dominaron las culturas preindoeuropeas, de talante pacífico y matriarcal. Renfrew, por el contrario, atrasaba en varios milenios la expansión indoeuropea (hacia el séptimo y el sexto milenio a. C.), situaba su origen geográfico en Anatolia, y ligaba esa expansión al avance pacífico de la agricultura.

La hipótesis de Renfrew levantó una gran polémica en su momento, y las críticas obligaron a una revisión reciente, en la que proponía un núcleo protoindoeuropeo secundario en los Balcanes, unos mil quinientos años posterior al pre-proto-indoeuropeo de Anatolia, que se identificaría con la *Civilización de Europa antigua* de la hipótesis de los Kurganes. Desde entonces, se han formulado varias hipótesis alternativas a la de los Kurganes, aunque esta sigue siendo mayoritariamente aceptada por la comunidad científica: desde la hipótesis armenia, a la continuidad desde el paleolítico. Además, se han efectuado estudios relacionados con el ADN, paleopatologías, etc, para apoyar o

contradecir las diversas hipótesis. El tema dista de estar resuelto, y todas las teorías propuestas presentan puntos débiles, junto con argumentos convincentes a su favor.

Pero lo que ahora nos interesa, es que en su libro de 1987, Renfrew se refería a la influencia que la historiografía del siglo XIX había influido sobre el planteamiento mismo del problema. Los grandes avances de la filología, que habían abierto el camino para el estudio científico de las lenguas, habían coincidido también con el desarrollo de los nacionalismos, en los cuales la lengua desempeñaba un papel protagonista: es esa misma búsqueda de las raíces que hemos tratado, por su influencia en la conformación del mito de las catacumbas.

Hacia 1870, la culminación de la unidad alemana había dado lugar a un auge del pangermanismo. Las teorías raciales de moda, nacidas a partir de conceptos biológicos todavía mal comprendidos -dado el retraso en el desarrollo de la genética, con respecto a otras ramas biológicas-, habían contribuido a la proliferación de teorías para explicar la expansión indoeuropea.

Según Renfrew, aunque desarrollada mucho después, la imagen de los jinetes guerreros y patriarcales de la hipótesis de los Kurganes reflejaba ese ambiente que acompañó la euforia alemana, tras la victoria en la guerra franco-prusiana, y que tan bien se refleja en uno de los libros que más contribuirá a la formación del mito neroniano: *La Debâcle*, de Zola.

Sin entrar a valorar ninguna de estas hipótesis, sólo nos queda subrayar ciertas concomitancias con el clima en el que se desarrolla el mito de las catacumbas, y se origina el neroniano: la obsesión por la búsqueda de las raíces, que precisa de un mito de los orígenes; la influencia de los acontecimientos de las relaciones internacionales en torno a 1870; el influjo de los avances en otros campos sobre la historia (la biología y las teorías raciales, en el caso indoeuropeo; la teología liberal, en el de la historia del antiguo cristianismo).

b) Los orígenes africanos y semitas de Grecia.

El mismo año en que Renfrew hacía pública su hipótesis, Martin Bernal, un historiador que había desarrollado la mayor parte de su carrera en el ámbito del lejano Oriente –era especialista en China y Vietnam–, revolucionó el panorama de los estudios clásicos con una provocadora tesis, *Black Athena*. Las fuertes críticas que recibió de los especialistas en los campos que tocaba –estudios clásicos, semíticos y egipcios– le impulsaron a publicar nuevos volúmenes en apoyo de sus teorías, en 1991 y 2006. Además, en 2001 se publicó *Black Athena Writes Back: Martin Bernal Responds to Critics*, en que respondía a las críticas que desde diferentes ámbitos se había hecho a sus teorías.

La tesis principal de Bernal es que la civilización griega tiene sus raíces en Egipto y el Próximo Oriente asiático, y no en emigrantes indoeuropeos procedentes de las estepas eurasiáticas. En apoyo de su tesis, analiza el conjunto de la civilización griega, desde la lengua a la mitología, sin olvidar la filosofía o el arte.

Pero lo que nos interesa ahora es que Bernal distingue entre tres modelos o paradigmas para explicar los orígenes de Grecia: lo que él llama *Ancient Model*, *Aryan Model* y *Revised Ancient Model* (que es precisamente su propuesta).

Según Bernal, los antiguos griegos no habían tenido ningún reparo en admitir su deuda con egipcios y levantinos. Mitos como el de las Danaides reflejarían antiquísimas colonizaciones egipcias; los filósofos griegos reconocían la sabiduría de los sacerdotes egipcios, mientras que la devoción y el interés por Egipto se hacía patente en Alejandro y sus sucesores helenísticos. Este ‘modelo antiguo’ se habría mantenido vigente en Europa durante siglos, a través del prestigio de Hermes Trimegisto, o de la devoción egipcia de la francmasonería.

Lo que habría hecho cambiar ese paradigma en el siglo XIX no serían nuevos descubrimientos que justificaran esa necesidad, sino una confluencia de factores, entre los que destacaría el racismo moderno, relacionado con la trata de esclavos, que colocaba África en el continente inferior en la jerarquía racial; y el romanticismo alemán, que había volcado su devoción sobre antigua Grecia, sobre la que Herder y sus



discípulos románticos proyectaban su ideal germánico. Este sería el modelo ario, que habría negado esos préstamos, y convertido el surgimiento de la civilización griega en una especie de ‘milagro’, que sólo se podía explicar por la aparición de una raza superior: la invasión doria, de la que no hay en realidad, según Bernal, ningún testimonio arqueológico o historiográfico válido.

La propuesta de Bernal era volver al modelo antiguo -que, según él, reconocía esas raíces afroasiáticas de Grecia-, corregido en función de las aportaciones modernas. Pero, al mismo tiempo, la adopción de este modelo tenía para él una función ideológica, al atacar las raíces del eurocentrismo y la negación del valor de los pueblos africanos y semitas. Por el contrario, sus críticos insistían en la manera en que Bernal y sus seguidores obviaban el contenido científico de las críticas a sus teorías, acusando de racismo todas las teorías opuestas. Esa es una de las tesis principales del volumen *Not Out of Africa: How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History* (1991) y *Black Athena Revisited* (2006) dirigido por Mary Lefkowitz. Desgraciadamente, estas implicaciones políticas e ideológicas terminaron por arruinar el debate académico, convirtiéndolo en un cruce de acusaciones *ad hominem*.

No tengo ninguna competencia para juzgar la pertinencia de las etimologías camitas y semitas de términos griegos propuestas por Bernal, ni para valorar sus opiniones sobre la arqueología de la Edad del Bronce en el Próximo oriente y el Egeo y lo único que me atreveré a decir, en referencia a su interpretación del mito de las Danaides –un mito, por cierto, que encontrará su lugar, de manera sorprendente, en la conformación del mito neroniano- es que, por sistema, desconfío del evemerismo. Ahora bien, me parece pertinente su crítica a la manera en que la historiografía del siglo XIX, a partir del romanticismo, modificó la percepción de lo que, sin duda, era también un ‘mito de los orígenes’.

También en el tema que es objeto de nuestra tesis el cambio se produjo en la época romántica. Hasta la Revolución, había predominado lo que nosotros llamamos ‘mito de Constantino’ -en que la Iglesia era la heredera del Imperio, y no su víctima- análogo a lo que Bernal llama ‘modelo antiguo’ en referencia a los orígenes griegos. El

cambio, en ambos casos, no se produjo debido a hallazgos científicos o arqueológicos, sino a cambios en el clima intelectual.

La revalorización de lo griego que, según Bernal, llevará a purgar la historia de los orígenes de Europa de toda referencia a influencias no arias, tiene su relación con el empeño de ciertos teólogos alemanes por subrayar los aspectos griegos del cristianismo paulino, en detrimento de su origen judío, que concluirá en la obra de Bauer, que muestra el influjo del antisemitismo en la alta crítica: relación tanto más interesante, por cuanto Bernal atribuye a la preferencia protestante por el griego en detrimento del latín, como una de las influencias en la conformación del ‘modelo ario’. Al tiempo, la influencia de la política coetánea en la historiografía, que conlleva la proyección sobre el pasado de cuestiones contemporáneas —como el entusiasmo romántico por la independencia griega, o la exaltación del nacionalismo alemán militarista, que lleva a privilegiar la hipótesis de unas *invasiones indoeuropeas*— se asemeja mucho a la manera en que la Cuestión romana o el *Kulturkampf* se proyecta sobre el mito neroniano.

### c) Escuela de Copenhague y *arqueología bíblica*.

El último ejemplo es el que tiene una relación más directa con el objeto de estudio de esta tesis. De hecho, hemos utilizado alguna de sus teorías en el capítulo II de esta tesis, para combatir la idea de una oposición esencial entre monoteísmo y politeísmo en la Antigüedad precristiana. Además, al revés que en los dos casos anteriores, introduce cuestiones que son a la vez políticas y religiosas, y en ambos casos, las conclusiones de la historia se utilizan como argumentos jurídicos para justificar la soberanía política de un país: los Estados pontificios, en el caso del mito neroniano; y el Estado de Israel, en el caso de la discusión acerca de la historicidad de la Biblia.

De la misma manera que la arqueología cristiana de De Rossi dio durante un tiempo la falsa esperanza a los ultramontanos de poder fundar sobre sus conclusiones científicas la reivindicación política de la soberanía pontificia sobre Roma, el Estado de Israel se fundó en el siglo XX con la voluntad manifiesta de enlazar con las raíces

ancestrales del pueblo hebreo. Relaciones que se confiaba poder justificar con ayuda de la Arqueología. La utilización política de algunas de esas excavaciones, como el caso paradigmático de Massada –símbolo de la resistencia de los insurgentes judíos frente a las legiones romanas– queda fuera de toda duda.

Ahora bien, la cuestión era más ardua cuando se refería a períodos más alejados en el tiempo. Y se juntaba con una inquietud entre los cristianos -especialmente, los protestantes-, que veían como desde el siglo XIX los avances científicos habían ido casi siempre en detrimento de la literalidad del Antiguo Testamento.

El papel equivalente en la arqueología bíblica al que desempeñara en día De Rossi respecto a las excavaciones romanas, fue desempeñado por William Foxwell Albright (1891-1971), educado en una familia de misioneros metodistas, que desempeñaría una gran parte de su carrera de arqueólogo en Palestina. Albright defendía la historicidad de personajes bíblicos como Abraham o Jacob, y buscaba pruebas arqueológicas de acontecimientos que consideraba históricos, como la conquista de Canaán por los hebreos.

Durante algún tiempo, la arqueología bíblica cosechó grandes éxitos, que se tradujeron en la aparición de artículos y libros que seguían el lema *the Bible was right*, y que alcanzaron gran expansión gracias a la prensa confesional o revistas de gran distribución, del tipo de *Reader's digest*. Al mismo tiempo, aunque nacido en el ámbito protestante anglosajón, muy pronto las conclusiones de esta arqueología bíblica mostraron su utilidad para sustentar las reclamaciones del Estado de Israel, que acababa de ser fundado por las Naciones Unidas, en las circunstancias tan excepcionales de 1948, formado sobre todo por una población de origen centroeuropeo que no tenía arraigo en la región. En el caso de la arqueología israelí, el período preferido, por razones obvias, era el de la monarquía unida de David y Salomón, que era el que, a partir de la victoria en la Guerra de los Seis Días, justificaba las tesis sionistas más extremas.

Es precisamente en la década de esa guerra que surgirá la llamada Escuela de Copenhague o, *minimalismo bíblico*, un término acuñado por sus detractores que no es bien recibido por todos sus miembros, pues a su juicio, no se trata de atribuir siempre el

mínimo carácter histórico posible a la Biblia (en oposición a los maximalistas, que consideran la Biblia como una fuente histórica), sino a construir la historia del Próximo Oriente con ayuda de testimonios arqueológicos, y devolviendo a la Biblia la condición de documento religioso y literario, no como una fuente primaria referida a períodos anteriores al de su redacción (que se sitúa, según ellos, en el período persa o helenístico).

Uno de los mayores exponentes de esta corriente, Thomas L. Thompson, empezó por querer demostrar la historicidad de las historias de los patriarcas, para llegar a conclusiones radicalmente opuestas. Thompson ha publicado luego una serie de libros en las que pone de manifiesto la distancia entre los relatos bíblicos y las demostraciones de la arqueología, reconstruyendo una historia del pasado de Palestina que difiere sustancialmente del relato bíblico. Según Thompson, la Monarquía Unida es un pasado mítico, construido mediante la proyección sobre el pasado del proyecto político de los Hasmodeos. En *The Messiah Myth*, Thompson indaga en las raíces de las figuras bíblica de David y Jesús, que pone en conexión con otros personajes mitológicos del área del Próximo Oriente. Algunos de los argumentos de Thompson, como su interpretación de las cronologías bíblicas en función de una división del tiempo que tiene por único acontecimiento histórico real la purificación del Templo por los Macabeos, señalan en el sentido de una redacción muy tardía de los textos veterotestamentarios. De esta forma, se tiende a borrar la tradicional frontera entre Antiguo y Nuevo Testamento, poniendo de manifiesto que la redacción de ambos corpus literarios está muy próxima en el tiempo: los rollos del Mar Muerto servirían de nexo de unión entre ambos, y revelarían cómo podían construirse estos textos de carácter profético a partir de piezas *lego* aportadas por la tradición (la metáfora es suya).

La conclusión de Thompson es que la Biblia debe ser leída como un documento literario, portador de valores religiosos, no como una fuente histórica primaria referida a otra época que a la de su redacción (en época helenística). Autores de la Escuela de Copenhague, como Niels Lemche, han insistido en que el ‘Antiguo Israel’ no es sino una creación mítica de los judíos del período persa y helenístico. Algunos de los autores englobado en esta escuela como Philip R. Davies o el propio Thompson, ha participado

recientemente en uno de los campos a los que nos referimos en este estudio -el de la historicidad de Jesús-, haciendo hincapié en la ausencia de testimonios históricos.

Otros arqueólogos, como Finkelstein y Silberman, coinciden en la consideración de la Monarquía unida como una construcción mítica, aunque reconocen el carácter histórico de Reyes y Crónicas, cuya redacción atribuyen al período del exilio babilónico, y consideran que David sería una proyección al pasado de Josías (de la misma forma que Thompson considera al propio Josías una proyección de Judas Macabeo, y a Ahab, de Antíoco IV). En todo caso, en un libro controvertido, *The Bible Unearthed*, ambos arqueólogos hacían un estado de la cuestión, y hacían hincapié en las enormes discrepancias entre los testimonios arqueológicos y la narración bíblica.

Este caso es, sin duda, el que guarda más paralelismos con el objeto de nuestro estudio. Por un lado, la discusión académica está contaminada por sensibilidades religiosas, y cualquier conclusión tiene repercusiones en ese ámbito, como ocurría con la Teología liberal en el siglo XIX, y con las publicaciones de la Escuela de Tubinga o de Renan. Por otro lado, hay una evidente conexión entre religión y política: si los Estados pontificios eran un caso evidente de teocracia, el Estado de Israel no puede disimular en su justificación la combinación de argumentos jurídicos y de índole política, con otros puramente religiosos. Por último, hay en ambos casos una confusión en la utilización como fuentes históricas de textos religiosos, que fueron escritos con una intención que no era la de servir de crónicas históricas.

### **Agradecimientos**

Quiero expresar mi agradecimiento a todos los profesores que me han abierto nuevos rumbos y me han enseñado a aprender, en el orden en el que han ido apareciendo en mi vida.

A la profesora D<sup>a</sup> Carmen Cortés Salinas, gracias a quien dejé mi metódica carrera de ejecutivo y me hice profesor de historia, y de cuya sabiduría y amistad disfruto desde hace ya más de tres décadas.

Al profesor D. Jesús Gutiérrez Burón, quien me enseñó a leer las imágenes y a utilizar el arte como brújula.

Al profesor D. José María Jover Zamora, cuya sabiduría dejó en mí un recuerdo imborrable, y gracias a cuyos consejos decidí cambiar la orientación de mis investigaciones.

Esta tesis empezó bajo la dirección del profesor D. Manuel Espadas Burgos. Mi deuda con él como historiador ha quedado expuesta en la introducción. Ahora quiero agradecerle su orientación y apoyo, cada vez que cambié la dirección de la investigación, sus consejos acerca de las fuentes, y la infinita paciencia que tuvo con mis retrasos.

Esta tesis ha llegado a su conclusión gracias a la profesora D<sup>a</sup> Elena Hernández Sandoica. La responsabilidad de que no quedara para siempre dormida en el cajón donde llevaba tantos años ha sido principalmente suya. Pero, sobre todo, es su culpa si este trabajo está infectado por el virus de la crítica histórica, y habitado por la constante interrogación del historiador sobre su propia mirada.

En el curso 2006/2007, la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid me concedió un año de licencia por estudios. Gracias a esa licencia, pude drenar enormes lagunas sobre Historia Antigua en la Trinity College Library Dublin, en la Central Catholic Library Dublin y en la New York Public Library.

Gracias también a mi familia, por su paciencia, y a los amigos que me han ayudado en estos años, y en especial a María Teresa Largo Alonso.







## Preámbulo

### EL AÑO TERRIBLE (1870-71)

*Hace tres días, el 14 de julio, mientras que yo plantaba en mi jardín de Hauteville-House el roble de los Estados Unidos de Europa, en ese mismo momento, la guerra estallaba en Europa, y la infalibilidad del papa estallaba en Roma.*

*Dentro de cien años, ya no habrá más guerras, y ya no habrá más papas, y el roble se habrá hecho grande.*

(Victor Hugo, 1870.<sup>1</sup>)

*Emprendo el relato del año espantoso  
y he aquí que vacilo, inclinado sobre mi mesa  
¿es preciso ir más allá? ¿debo continuar?  
¡Francia!, ¡oh, dolor!, ¡ver a un astro en los cielos menguar!  
Siento el ascenso lúgubre de la vergüenza,  
¡angustia sombría!, un azote desciende, otro sube.  
No importa. Prosigamos. La historia lo demanda.  
Este siglo está ante el tribunal, y yo soy su testigo<sup>2</sup>.*

---

<sup>1</sup>Diario de Victor Hugo, anotación del 17 de julio de 1870.

<sup>2</sup>HUGO, Victor (1872): *L'année terrible*. Michel Lévy Frères, Éditeurs. Paris. Pág. 15.

(Todos los textos son traducción propia del original francés).

*J'entreprends de conter l'année épouvantable,  
Et voilà que j'hésite, accoudé sur ma table.  
Faut-il aller plus loin ? dois-je continuer ?  
France ! ô deuil ! voir un astre aux cieux diminuer !  
Je sens l'ascension lugubre de la honte.  
Morne angoisse ! un fléau descend, un autre monte.  
N'importe. Poursuivons. L'histoire en a besoin.  
Ce siècle est à la barre et je suis son témoin.*

Estos versos solemnes y apasionados introducen *L'Année terrible*, una de las elegías más célebres del siglo XIX. Dignos del genio dramático de Victor Hugo, resultarán seguramente demasiado grandilocuentes para el gusto del lector actual. Seguramente no fue ese el juicio de los testigos de aquellos días aciagos. En los meses que van desde la declaración de guerra a Prusia, el 19 de julio de 1870 -un día después de la resolución conciliar que proclamaba la infalibilidad de Pío IX-, hasta el verano del año siguiente -durante el cual Francia, avergonzada por la derrota y atemorizada por la revolución, se cubría de tribunales represivos, y en Roma el papa se proclamaba cautivo, mientras se instalaba la corte italiana-, Europa asistió estupefacta a los cambios más importantes, decisivos y duraderos que se habían visto en el viejo continente desde la caída del gran Napoleón. Y también de las décadas siguientes.

Hasta 1914, Francia vivió obsesionada con el recuerdo de los sucesos de aquel año: perdidas Alsacia y parte de Lorena, la política exterior de la República que nació de aquella derrota oscilaba entre las ansias de revancha y el temor a quedar aislada frente a las alianzas de su rival: el lacerante recuerdo de la humillación permanecería vivo, creando las condiciones que no tardarían en engendrar nuevos conflictos.

También fue un punto de inflexión en la historia de la Iglesia católica: para millones de fieles, los papas que se sucedieron en la cátedra de Pedro, y que murieron sin salir jamás del Vaticano, fueron mártires, rehenes del Estado *subalpino*; hasta que Mussolini consiguió que el cuarto sucesor de Pío IX firmara en 1929 los acuerdos lateranenses con el Estado italiano.

Pero ¿fueron 1870 y 1871 realmente “años terribles”? Desgraciadamente, el siglo siguiente ha escrito tantas páginas en la historia universal de la infamia, que el adjetivo “terrible” les queda ridículamente grande, de acuerdo con criterios actuales.

*Dos bosques vivientes, hechos de cabezas humanas,  
de brazos, de pies, de voces, de espadas, de furor,  
marchan el uno sobre el otro y se mezclan. ¡Horror!  
¡gritos! ¿eso es el cañón? ¿son catapultas?  
El sepulcro en la tierra recibe a veces tumultos*

*a eso lo llamamos proezas, hazañas; todo pasa,  
 todo se derrumba, y el gusano dirige la cabeza hacia el ruido [...]*  
*La lucha era feroz. Una carnicería desenfrenada  
 daba a los combatientes pupilas de brasa;  
 el fusil Chassepot retaba al fusil Dreyse;  
 en el horizonte aullaban las medusas, rechinando  
 en una oscura nube salpicada de sangre,  
 culebrinas de acero, lanzadoras de bombas, ametralladoras;  
 los cuervos se señalaban desde lejos a esas trabajadoras;  
 todo festín es osario, toda masacre es banquete. [...]*  
*... El cañón calló, estupefacto, la ebria contienda  
 se detuvo... -El abismo había pronunciado su veredicto.  
 Y el águila negra esperaba con sus garras abiertas<sup>3</sup>.*

¿Terrible Sedán? ¿Cómo calificar entonces Verdún o Stalingrado? Las batallas del siglo XX fueron capaces de causar en un solo día más bajas de las que antaño provocaba una larga

---

<sup>3</sup> Hugo (1872), pág. 19 (Sedán, V):

*Deux vivantes forêts, faites de têtes d'hommes,  
 De bras, de pieds, de voix, de glaives, de fureur,  
 Marchent l'une sur l'autre et se mêlent. Horreur !  
 Cris ! Est-ce le canon ? Sont-ce des catapultes ?  
 Le sépulcre sur terre a parfois des tumultes,  
 Nous appelons cela hants faits, exploits ; tout fuit,  
 Tout s'écroule, et le ver dresse la tête au bruit. [...]*  
*La lutte était farouche. Un carnage effréné  
 Donnait aux combattants des prunelles de braise ;  
 Le fusil Chassepot bravait le fusil Dreyse ;  
 A l'horizon hurlaient des méduses, grinçant  
 Dans un obscur nuage éclaboussé de sang,  
 Coulevrines d'acier, bombardes, mitrailleuses ;  
 Les corbeaux se montraient de loin ces travailleuses ;  
 Tout festin est charnier, tout massacre est banquet. [...]*

*Le canon stupéfait se tut, la mêlée ivre  
 S'interrompit... -le mot de l'abîme était dit.*

*Et l'aigle noir ouvrant ses griffes attendit.*

campana. La famosa carga de Porta Pía, con sus 10 muertos, parece una escaramuza, indigna de figurar en los libros junto a la caída de Varsovia, o la de Saigón. Frente al horror organizado, tecnificado y anónimo de la guerra actual, la imagen de dos ejércitos encontrándose en un campo abierto conserva un aspecto casi romántico.

*¡Oh! ¡El aplauso de los espectros es terrible!*  
*Pueblo, sobre tu ciudadela, como en los tiempos de la Biblia,*  
*cuando cundió el incendio de llameante melena,*  
*cuando, igual que Nínive presa de Jehová,*  
*agonizó Lutecia, morada de luz;*  
*cuando el Louvre ardió, como el techo de una choza,*  
*¡ con el mil ochocientos treinta, con el ochenta y nueve!*  
*cuando el Sena fluyó rojo bajo el Pont Neuf;*  
*cuando el Palais, escuela donde la justicia aprende a leer,*  
*separándose de repente de la Sainte-Chapelle,*  
*cayó, como andrajo que una mujer descose;*  
*cuando la destrucción súbitamente tiñe de púrpura,*  
*el alto templo donde Voltaire y Jean-Jacques dormían,*  
*y todo ese vasto amasijo que los pueblos admiran,*  
*cúpulas, arcos triunfales, circos, frontones, pavimentos,*  
*de donde parten claridades y de donde salen voces,*  
*cuando se creería por un momento ver la fortaleza de gloria,*  
*de esperanza y de azul, transformada en ciudad negra,*  
*y París disipada en humo espantoso;*  
*esa llamarada lúgubre, igual que en Tempé*  
*abril viene suavemente a agitar a las palomas,*  
*despertó las tumbas en el horror sepulcral;*  
*y el horizonte se llenó de fantasmas que gritaban:*  
*¡Oh, difuntos, venid a ver morir el Oriente!*

*Las medusas reían con sus dientes fúnebres;  
el cielo tuvo miedo, la infame alegría de las tinieblas  
estalló, la sombra vino a insultar la llama; [...]  
Todos los verdugos, desde Nerón a Zoilo,  
contentos, vinieron a arrojar un tizón sobre la ciudad,  
Y Borgia dio su bendición [...].<sup>4</sup>*

Paradigma de hecatombe social, la Comuna fue durante décadas un símbolo bifronte, que representaba a la vez la pesadilla de las clases pudientes y la esperanza del proletariado de todo el mundo industrializado. Apenas comenzado el siglo, las dos revoluciones rusas redujeron aquel estallido ingenuo y espontáneo a la condición de un mero prólogo. Más tarde, la deriva de la

---

<sup>4</sup> HUGO (1872): pág. 259 (París incendiado):

*Oh ! l'applaudissement des spectres est terrible !  
Peuple, sur ta cité, comme aux temps de la Bible,  
Quand l'incendie aux crins de flamme se leva,  
Quand, ainsi que Ninive en proie à Jehovah,  
Lutèce agonisa, maison de la lumière ;  
Quand le Louvre prit feu comme un toit de chaumière,  
Avec mil huit cent trente, avec quatre-vingt-neuf !  
Quand la Seine coula rouge sous le pont Neuf ;  
Quand le Palais, école où la justice épelle,  
Soudain se détachant de la Sainte-Chapelle,  
Tomba comme un baillon qu'une femme dénoue ;  
Quand la destruction empoigna tout à coup  
Le haut temple où Voltaire et Jean-Jacques dormirent,  
Et tout ce vaste amas que les peuples admirent,  
Dômes, arcs triomphaux, cirques, frontons, pavois,  
D'où partent des clartés et d'où sortent des voix,  
Quand on crut un moment voir la cité de gloire,  
D'espérance et d'azur changée en ville noire,  
Et Paris en fumée affreuse dissipé ;  
Ce flamboiement lugubre, ainsi que dans Tempé  
Avril vient doucement agiter les colombes,  
Réveilla dans l'horreur sépulcrale les tombes ;  
Et l'horizon s'emplit de fantômes criant :  
O trépassés, venez voir mourir l'Orient !  
Les méduses riaient avec leurs dents funèbres ;  
Le ciel eut peur, la joie infâme des ténèbres  
Eclata, l'ombre vint insultar le flambeau ;  
[...] Tous les bourreaux, depuis Néron jusqu'à Zoïle,  
Contents, vinrent jeter un tison dans la ville,  
Et Borgia donna sa bénédiction[...].*

revolución de Octubre hacia la dictadura bolchevique, y el triunfo del PC chino, con sus crueles epítomes -*El Gran Salto Adelante*, *La Revolución Cultural*-, hicieron que la palabra *revolución* perdiera el significado de liberación que le habían dado los comuneros, para devenir un simple eufemismo, un término propagandístico con que encubrir la destrucción organizada.

Los incendios de 1871 pasaron a la historia como “el incendio” de París. Las crónicas se referían al castigo de Sodoma, y muchos se alegraron de la “aniquilación” de la capital del pecado... hasta que, en rápida y feroz competencia, Guernica, Coventry, Dresde e Hiroshima elevaran nuestro concepto de ‘destrucción total’ hasta un nivel apenas superable. Tras las catástrofes que hicieron que Rotterdam o Berlín tengan hoy el aspecto de ciudades modernas, consideramos a París, milagrosamente respetada por la última gran guerra, un prodigio de conservación, aunque las guías turísticas sigan empeñándose en recordar las invisibles cicatrices de aquel acontecimiento, hoy casi borrado del recuerdo colectivo.

*Muerte por doquier. Y bien, ni un lamento.*

*¡Oh, trigo que el destino siega antes de que esté maduro!*

*¡Oh, pueblo!*

*Les llevan al pie del muro espantoso.*

*Bien está. Han sido vencidos por el viento contrario.*

*El hombre dice al soldado que le apunta: adiós, hermano.*

*La mujer dice: -han matado a mi hombre. Ya basta.*

*No sé si estaba equivocado o tenía razón, pero sí sé  
que juntos hemos arrastrado la desgracia codo con codo;*

*El fue mi compañero de cadena; si me quitan  
a este hombre, no he de seguir viviendo. Por eso,  
puesto que ha muerto, he de morir. Gracias-.*

*Y en los cruces se amontonan los cadáveres.*

*En un negro pelotón veinte muchachas pasan;  
cantan; su gracia y su calma inocente*

*turban a la multitud horrorizada; un transeúnte*

*tiembla.-¿A dónde vais ? le dice a la más bella.*  
*Hablad-. Creo que van a fusilarnos, contesta ella.*  
*Un ruido lúgubre llena el cuartel Lobau;*  
*Es el trueno que abre y cierra la tumba. [...]*<sup>5</sup>

... ¿Cuántas fueron las víctimas de la *Semaine sanglante*? Los historiadores no se ponen de acuerdo, y los cálculos oscilan entre los diecisiete mil y los treinta y cinco mil. La sangre del muro de los federados simbolizaría durante décadas los horrores del terror blanco. Hoy, su recuerdo palidece ante el espanto sin nombre, sin número, de las cámaras de Auschwitz, de los campos de Siberia y de Camboya. Y hasta la deportación forzosa a Nueva Caledonia de los supervivientes parece un castigo civilizado, benévolo, comparado con el horror del viaje sin esperanza del pueblo armenio, rumbo a la nada de Deir-es-Zor.

*¿Qué eres tú? ¡cómo es que descienes de allá arriba, miserable!*  
*¡cómo! tú, el plomo, el fuego, la muerte, el inexorable*  
*reptil de la guerra de tortuoso surco,*

---

<sup>5</sup> HUGO (1872): pág. 323. (Los fusilados):  
*Partout la mort. Eh bien, pas une plainte.*  
*O blé que le destin fauche avant qu'il soit mûr !*  
*O peuple !*  
*On les amène au pied de l'affreux mur.*  
*C'est bien. Ils ont été battus du vent contraire.*  
*L'homme dit au soldat qui l'ajuste : Adieu, frère.*  
*La femme dit : -Mon homme est tué. C'est assez;*  
*Je ne sais s'il eut tort ou raison, mais je sais*  
*Que nous avons traîné le malheur côte à côte ;*  
*Il fut mon compagnon de chaîne ; si l'on m'ôte*  
*Cet homme, je n'ai plus besoin de vivre. Ainsi*  
*Puisqu'il est mort, il faut que je meure. Merci. -*  
*Et dans les carrefours les cadavres s'entassent.*  
*Dans un noir peloton vingt jeunes filles passent ;*  
*Elles chantent ; leur grâce et leur calme innocent*  
*Inquiètent la foule effarée ; un passant*  
*Tremble. -Où donc allez-vous ? dit-il à la plus belle.*  
*Parlez. -Je crois qu'on va nous fusiller, dit-elle.*  
*Un bruit lugubre emplît la caserne Lobau ;*  
*C'est le tonnerre ouvrant et fermant le tombeau. [...]*

*¡cómo! ¡tú, el asesinato cínico y monstruoso  
 que los príncipes desde el fondo de las noches arrojan a los hombres,  
 tú, crimen, tú, ruina y duelo, tú que te llamas  
 odio, espanto, emboscada, carnicería, horror, furor,  
 atravesando el azul te abates sobre nosotros!  
 Horrorosa caída de hierro, eclosión infame,  
 flor de bronce estallada en pétalos de llama,  
 ¡Ob!, vil rayo humano, ¡oh!, ¡tú, por quien son grandes  
 los bandidos, y por quien son divinos los tiranos,  
 sirviente de fechorías reales, prostituta!,  
 ¿por medio de qué prodigio has brotado de las nubes?  
 ¡qué siniestra usurpación del relámpago!  
 ¡cómo es que caes del cielo, tú, que sales del infierno!*<sup>6</sup>

En pleno siglo de Pasteur, mucho antes de que la dinamita, el gas mostaza o el terror atómico desengañaran definitivamente a los optimistas, las bombas que cayeron sobre París, el cañón Krupp y el fusil de repetición que dieron a los prusianos la victoria en Sedán, representaron la cara oscura del progreso.

---

<sup>6</sup> HUGO (1872): pág. 145 (Una bomba en Feuillantines):

*Qu'es-tu ? quoi, tu descends de là-haut, misérable !  
 Quoi ! toi, le plomb, le feu, la mort, l' inexorable,  
 Reptile de la guerre au sillon tortueux,  
 Quoi ! toi, l'assassinat cynique et monstrueux  
 Que les princes du fond des nuits jettent aux hommes,  
 Toi, crime, toi, ruine et deuil, toi qui te nommes  
 Haine, effroi, guet-apens, carnage, horreur, courroux,  
 C'est à travers l'azur que tu t'abats sur nous !  
 Chute affreuse de fer, éclosion infâme,  
 Fleur de bronze éclatée en pétales de flamme,  
 O vile foudre humaine, ô toi par qui sont grands  
 Les bandits, et par qui sont divins les tyrans,  
 Servante des forfaits royaux, prostituée,  
 Par quel prodige as-tu jailli de la nuée ?  
 Quelle usurpation sinistre de l'éclair !  
 Comment viens-tu du ciel, toi qui sors de l'enfer !*



Hoy, los periódicos traen cada día noticias que empequeñecen lo que ocurrió en París hace algo más de un siglo. Es tan obvio, que resultaría superfluo destacarlo: ni las batallas, ni la destrucción, ni las matanzas, ni las armas de entonces provocarían hoy una impresión semejante. Además, el estilo hinchado de Hugo, su pasión, su gusto arcaizante por la jeremiada, el lenguaje bíblico, provocan en el lector actual el regusto desagradable de una retórica exagerada. Y sin embargo...

Leyendo los documentos originales, los relatos de los testigos presenciales, la prensa, los discursos y los sermones que por entonces se pronunciaban, el historiador toma conciencia de que, para los hombres y mujeres que vivieron aquellos hechos, el adjetivo empleado por Hugo no era una simple licencia poética. Verdaderamente para ellos, en mitad del siglo ‘pacífico’ que se extiende entre Waterloo y Verdún, el chispazo inesperado de la guerra franco-prusiana fue mucho más que una desagradable sorpresa.

Como bien sabía el autor del Apocalipsis, la guerra no cabalga sola: en apenas unos meses, se acumularon una cantidad inusitada de acontecimientos, directa o indirectamente causados por la contienda: la caída del Imperio y del Pontificado, la humillación de Francia, la cautividad del papa, el terror ante el apocalipsis social anunciado por la Comuna... Aquellos meses terribles alimentaron durante décadas las pesadillas de muchos: de los franceses, de los burgueses, de los católicos...

Por supuesto, el momento no fue terrible para todos, ni para todos de la misma manera. En Berlín, el año 71 se celebró como el de la Victoria, y los pangermanistas vieron en el incendio de París el resplandor que anunciaba el amanecer de una nueva era: los hijos de Hermann se tomaban por fin la venganza largamente aplazada sobre los descendientes de César. Para los nacionalistas italianos, la toma de Roma era la conclusión de una larga lucha, y la promesa de un futuro Imperio, aunque muchos revolucionarios *puros* sintieron, como Garibaldi, que su lugar natural estaba del lado de Francia, la patria de la Marsellesa, la hermana mayor de la *raza latina*.

Ni siquiera el ‘astro’ francés había menguado tanto como Hugo temiera. En realidad, aunque había perdido el puesto hegemónico en Europa que a duras penas intentaba mantener desde los tiempos de Luis XIV, la República estaba a punto de construir el mayor Imperio de la

historia francesa: entre 1871 y 1915 el territorio bajo su soberanía se incrementó en más de nueve millones de kilómetros cuadrados, extendiéndose por los cinco continentes. En la carrera por hacerse con una buena porción del mundo, las demás potencias europeas acompañaron a Francia, aunque sólo Gran Bretaña y Rusia llegaron a superarla en superficie dominada.

Lejos de Europa, los 70 fueron también años de prosperidad para los EEUU, que después de acabar su guerra civil se sentía con fuerza para enfrentarse a lo que muy pronto se conoció como su “destino manifiesto”. La “era Grant”, por su crecimiento desmedido y acelerado, pese a su corrupción y su violencia, pasó a formar parte del imaginario colectivo americano, convirtiéndose un siglo después en el marco de innumerables películas del Oeste, etapa heroica de la epopeya norteamericana.

Tras la humillación de 1856, la década de los 70 fueron también años propicios para Japón, ese imperio que en poco más de diez años había salido de la Edad Media para convertirse en una potencia industrial y colonial, hasta el punto de poder disputar sus presas a la ambición del hombre blanco.

Pero también hubo lugares donde el adjetivo terrible podía haberse empleado sin reparos, incluso exigiendo los estrictos criterios del siglo XX, un siglo experto en catástrofes. Aquel año, como los veinte anteriores, fue terrible para millones de campesinos chinos, que sufrían todavía las funestas consecuencias de la rebelión Taiping y de la feroz represión desatada en 1864. Los problemas de la dinastía manchú no habían terminado tras la feroz carnicería de Nankín: las sectas secretas y subversivas proliferaban en todo el imperio; en el norte, los bandidos Nien sembraban el terror, mientras que en sus marcas occidentales, los musulmanes se rebelaban contra el poder de la dinastía. Las secuelas de tantas guerras se dejaban sentir todavía en zonas inmensas del Celeste Imperio en forma de hambrunas y epidemias. En total, en las dos décadas que siguieron al levantamiento de 1850, se calcula que por esas causas habían muerto en China unos veinte millones de personas: es decir, el equivalente a la población entera de la Gran Bretaña victoriana; otros cálculos suponen que entre 1850 y 1873 la población del Imperio había descendido en unos sesenta millones: un 15% del total. Guarismos verdaderamente dignos del siglo XX. Sin embargo, es seguro que ni Victor Hugo ni la mayoría de los europeos pensaban en

los sufrimientos de los habitantes de aquel remoto Imperio cuando describían como terrible 1871. Si algún eco procedente del Lejano Oriente llegó a sus oídos en medio de la algarabía de aquel año ruidoso, es probable que no se refiriera a la muerte de millones de campesinos chinos, sino más bien al asesinato de algunos extranjeros en Tien-tsin: entre ellos, el cónsul francés y algunas religiosas católicas. Un estallido de xenofobia antioccidental muy oportuno, que permitió a las rapaces potencias europeas arrancar nuevas concesiones al debilitado Imperio, con el argumento de que el gobierno imperial era incapaz de mantener el orden. Incidentes menores aparte, fueron necesarios más de treinta años para que la rebelión de los bóxers, dirigida principalmente contra los occidentales, despertase en Europa el temor ante el *peligro amarillo*.

En otro rincón del mundo, en las selvas y las mesetas del alto Paraguay, un pueblo olvidado había sufrido también una hecatombe verdaderamente terrible. La carnicería ha pasado a la historia con un nombre anodino y tramposo, que suena a cortejos engalanados y a desfiles triunfales: la guerra de la Triple alianza. En 1870, las flamantes repúblicas de Argentina y Uruguay se habían aliado con el Imperio del Brasil para exterminar a la población paraguaya. En dos años, la sangría sufrida por el pequeño país sudamericano fue espantosa: según algunas estadísticas, había muerto un millón de personas, más de las tres cuartas partes de su población, y varias generaciones habían sido totalmente aniquiladas. Se decía que por cada cien mujeres sólo quedaba un varón adulto con vida... Sin embargo, este genocidio temprano, que ni siquiera hoy suele merecer espacio alguno en las historias del siglo XIX, dejó a Europa bastante indiferente, y apenas pueden encontrarse referencias a esta oscura guerra en la prensa de la época: América del Sur quedaba tan lejos... y, en puridad, los paraguayos ni siquiera podían considerarse blancos...

La rabia desatada que había prendido la mecha de la Comuna sirvió también para manifestar la terrible situación del proletariado en los países industrializados. Pero los obreros de las grandes ciudades de Europa y Norteamérica contaban por lo menos con la posibilidad de organizarse en sindicatos y movimientos políticos, y podían aprovechar los resquicios que ofrecía el sistema liberal burgués para reclamar sus derechos. Pese al terror que sentía la burguesía ante aquella advertencia, en el mismo año en que los *petroleros* quemaban las Tullerías, la Internacional obrera podía reunirse en Londres, aprovechando la tradicional tolerancia insular. Aquella

asociación significaba para millones de desposeídos una promesa de justicia y la esperanza de un mundo mejor.

Nada parecido estaba al alcance de los millones de personas que en todo el mundo seguían sometidas a la esclavitud o la servidumbre: allí tenían que conformarse con la tenue esperanza de que sus déspotas, en un arranque de filantropía, decidieran concederles un pequeño alivio en su desgracia. En ese mismo año algunas reformas legislativas mejoraron levemente la situación de los esclavos del Brasil, a los que les fue concedida una ley de libertad de vientres, para que la esclavitud dejara de ser una tara hereditaria. También se beneficiaron de la munificencia imperial y regia los siervos japoneses y los *fellahs* egipcios, en cuyos países se abolió o mitigó el régimen feudal. Hasta la flamante monarquía democrática de don Amadeo quiso participar de tan benéfico movimiento: la Cortes comenzaron precisamente en ese año a discutir la abolición de la esclavitud en Cuba... para terminar, tras meses de arduas polémicas y alardes oratorios, decidiendo que, por ahora, bastaría con liberar a los esclavos de Puerto Rico (donde apenas había...).

La sangrienta represión de la Comuna, aplaudida por los amigos del orden, levantó una oleada de indignación entre los intelectuales progresistas de todo el mundo, que se unieron para reclamar el derecho de asilo de los refugiados políticos. Pero ese debate también contribuyó a ahogar la voz de auxilio de muchos perseguidos en otros rincones del planeta. Como la de las minorías del Imperio Otomano. Precisamente en 1871, Europa permaneció indiferente ante la llamada desesperada de los armenios sometidos a la Sublime Puerta, que intentaban en vano dar a conocer la persecución de que eran objeto en todos los rincones de aquel imperio. El sultán y sus secuaces habían decidido ya emprender el camino que llevaría al primer genocidio del siglo siguiente.

Terrible, en fin, era la situación de muchos pueblos de África y Asia, que desde finales de la década anterior sufrían la peor hambruna del siglo. La escasez había lanzado a los argelinos a la rebelión de 1871, sofocada a duras penas en pleno desastre, sin que a Víctor Hugo se le escapase ni un solo lamento por sus víctimas (muy pronto llegarían a las costas argelinas contingentes de patriotas alsacianos y loreneses que no querían vivir bajo el poder alemán, contribuyendo a “blanquear” aún más aquella Francia ultramarina...). El hambre, que en los años anteriores había

matado varios millones de personas en el Indostán (y volvería, más mortífera todavía, apenas cinco años después), en 1871 se llevaba por delante más de la mitad de la población del Meched, en Persia, reduciendo en un quinto la población total del imperio<sup>7</sup>.

No es que faltasen medios para que estas y otras noticias verdaderamente terribles pudieran conocerse en Europa. En 1871 ya existía una red de cables telegráficos submarinos que unía todos los continentes: la comunicación entre Tokio, Nueva York, Bombay, Melbourne y París era prácticamente instantánea. En 1872 ya era posible dar la vuelta al mundo en ochenta días, como demostró cumplidamente Phileas Fogg a los socios del Reform-Club de Londres. La prensa, que vivía su primera edad de oro, reproducía orgullosa los artículos remitidos por sus reporteros desde todos los rincones del planeta; en 1871, sólo en Madrid se editaba un centenar de publicaciones periódicas.

El caso del doctor Livingstone demuestra que esa fuerza invisible y poderosa que llamamos *opinión pública* ya existía, y que podía ser utilizada con facilidad: el extravío del misionero-explorador en la selva africana, y la operación de rescate organizada por el periodista Stanley concluyeron, precisamente en 1871, con su célebre encuentro. Este montaje periodístico, un verdadero modelo de sensacionalismo, sirvió para que Occidente tomara conciencia de los terribles estragos que la trata de esclavos, en manos de negreros árabes, seguía provocando en el corazón de África. Un año después, Inglaterra obligaba al sultán de Zanzíbar a proscribir el comercio de marfil negro. Poco después, el propio Stanley exploraba la cuenca del Congo por encargo de una *filantrópica* Asociación Internacional, de cuya obra entre los nativos nos dejó Conrad un recuerdo imborrable y apocalíptico en *El corazón de las tinieblas*. Así, el hombre blanco,

---

<sup>7</sup> Davis (2002). Según Davis, la serie de trastornos climáticos que comenzaron en la década de 1870 era consecuencia de la Revolución industrial. Trajeron consigo catástrofes en las zonas tropicales y subtropicales, y contribuyeron al debilitamiento de los viejos imperios, y al auge del imperialismo europeo.

En 1876, en el comienzo de la peor hambruna nunca vivida por la India, Lord Lytton, Virrey de la India y poeta favorito de la Reina, se preocupaba por la organización la gran Asamblea Imperial de Delhi, que habría de proclamar a Victoria Emperatriz de la India. Por una curiosa ironía del destino, este Virrey –hijo del autor de uno de los artífices del mito de las Catacumbas, Bulwer-Lytton-, habría de pasar a la historia de la India como el ‘Nerón Indio’: *Its “climateric ceremonial” included a week-long feast for 68.000 officials, satraps and maharajas: the most colossal and expensive meal in world history. An English journalist later estimated that 100.000 of the Queen-Empress’s subjects starved to death in Madras and Mysore in the course of Lytton’s spectacular durbar. Indians in future generations justifiably would remember him as their Nero.* Davis (2002), pág. 28.

Evidentemente, el Nerón al que se refiere este fragmento –el que declamaba mientras Roma ardía- no es el último emperador de la dinastía Julio-Claudia, sino el Nerón acuñado en esos mismos años por el mito ultramontano.

que hasta ayer se había enriquecido con la trata, que acababa apenas de abolir la esclavitud en EEUU y aún la mantenía en Brasil y Cuba, disponía de una coartada filantrópica más para justificar su humanitaria intención de expoliar el continente africano.

La difusión alcanzada por una noticia no dependía pues de los medios técnicos, sino de la escala de valores con que se medía el acontecimiento, y del puesto ocupado por sus protagonistas en la jerarquía social; el sistema de pesos y medidas que se utilizaba en cada caso no era objetivo, ni pretendía serlo. Ocho décadas después de la Revolución francesa, la Igualdad seguía siendo una quimera de dudosa reputación. A mitad de la era del capital, en pleno auge del racismo, la suerte de un emperador valía por la de cientos de miles de soldados; la vida de un puñado de europeos importaba más que la de millones de asiáticos, africanos o amerindios.

El *quién* y el *dónde*: más que el cómo o el porqué: esas eran las cuestiones claves. Y en el año terrible, entre 1870 y 1871, les ocurrieron cosas importantes a personas importantes, en sitios importantes.

Un papa y un emperador fueron destronados, un rey ascendió a emperador, y otro se anexionó una nueva capital, al tiempo que su hijo subía al trono de un país cercano. Un par de pretendientes reales creyeron la corona al alcance de la mano, pero no fueron capaces de ganársela, de lo cual culparon al mundo y a sus pompas con inusitada violencia. Un arzobispo y algunos sacerdotes fueron ejecutados. Un palacio, algunos edificios públicos y varias iglesias ardieron, y se cerraron bastantes conventos. Algunas buenas familias tuvieron que abandonar París<sup>8</sup>; otras interrumpieron su veraneo en Biarritz. Y aquellos doce meses estremecieron el mundo.

Además, estos hechos ocurrieron en lugares tan importantes, que su eco alcanzó una repercusión desproporcionada. Todos acaecieron en el corazón de Europa, y los más espectaculares tuvieron por escenario dos ciudades muy especiales: dos lugares sagrados, dos centros simbólicos, cuya importancia simbólica superaba posiblemente al de cualquier otro lugar de Occidente: París, deslumbrante antorcha de la civilización europea, y Roma, ancestral capital religiosa del cristianismo.

---

<sup>8</sup> Por eso Marcel Proust nació en julio de 1871 en Auteuil, que por aquel entonces era un tranquilo pueblo extramuros.

Esta tesis trata de una de las muchas consecuencias que tuvieron estos acontecimientos. Sin duda, no es la más importante; ni la más llamativa tampoco, pues afectó a un ámbito que todavía resulta misterioso y hostil para el historiador que intenta penetrar en él: el del imaginario colectivo.

Nuestra tesis es que de la combinación de estos acontecimientos que estremecieron al mundo en torno a 1870-1871 con varias ideas de moda y algunos arquetipos antiquísimos habría de surgir un mito historiográfico. Este mito, tras inspirar multitud de obras científicas, artísticas y literarias, cristalizaría al final del siglo en una de las novelas más leídas de la literatura moderna, *Quo vadis?*. No había pasado una década desde su aparición, cuando el cine, la más joven de las artes, aprovechó su popularidad para adaptarla al celuloide.

Desde las páginas del libro, desde las pantallas, la popularidad de aquel *mito de la Roma de Nerón* produjo un efecto realmente inesperado: que millones de personas tengan hoy una imagen totalmente distorsionada de la historia del Imperio romano y del primitivo cristianismo.

Para explicar este fenómeno se ha escrito esta tesis.





**PRIMERA PARTE**

**IN ILLO TEMPORE**



*En julio de 1871 el Anticristo hizo su entrada triunfal en Roma rodeado de sus cohortes infernales.*

*Desde hacía meses, presagios inequívocos anunciaban el comienzo del Apocalipsis. Tal y como había profetizado Daniel ante Baltasar, los monarcas más poderosos habían visto como sus tronos se tambaleaban y sus coronas rodaban por el suelo: colosos con pies de barro, los imperios caían deshechos al primer golpe. En el corazón de Europa se habían librado batallas infernales: ejércitos enteros habían sido aniquilados, ciudades prósperas habían sufrido una lluvia de las bombas y las angustias del sitio. Y París, la Babilonia moderna, la más pecadora todas, había sido doblemente castigada: primero con la rendición ante los Hunos, humillación de la que en otros tiempos la salvara la santa Genoveva; con el fuego de Sodoma después, tras el martirio de los pocos justos que hubieran podido justificarla a los ojos del Señor. Como en tiempos de Isaías, los pueblos se alzaban contra otros pueblos, los pobres contra los ricos. La confusión reinaba en los espíritus.*

*Tal como anunciara el profeta en Patmos, los jinetes del Apocalipsis habían sido precedidos por la Apostasía. Una organización secreta y diabólica se había conjurado en la oscuridad de sus antros para acabar con la Iglesia: hacía ya más de cien años que movía sus hilos para provocar revoluciones, fomentar la impiedad y subvertir el orden. Sus doctrinas erróneas, arropadas con el engañoso manto de la ciencia, seducían a los incautos. La persecución de la iglesia había comenzado: los más valerosos habían afrontado el martirio; los más cobardes habían renegado de su fe, marcándose con el número de la Bestia. En todos los países, incluso en las monarquías católicas, la masonería inspiraba leyes impías, inundaba de libros execrables los anaqueles de las librerías, introducía las más perversas herejías en la universidad, predicaba la destrucción de los templos y la expulsión de los sacerdotes, educaba a la infancia y la juventud en la escuela atea para que no conociera el temor de Dios ni el respeto a sus ministros...*

*Gobiernos diabólicos perseguían a los buenos católicos en la católica España, en Polonia, en la propia Roma. En Alemania, la policía encarcelaba a obispos y sacerdotes. En París, el arzobispo y sus presbíteros habían sufrido el martirio mientras apacentaban su rebaño en medio de la tribulación. La Iglesia volvía a refugiarse en las catacumbas*

*Viejo y cansado, abandonado por todos, Pío IX, quizás destinado por Dios para ser el último papa, se encontraba prisionero, sin ejército ni esperanza de ayuda exterior, en medio de una ciudad hostil, entregada a las logias. En la Ciudad Santa se cerraban los conventos, se profanaban los más venerados santuarios, se expulsaba a los religiosos, se inauguraban públicamente templos paganos. Entre tanto, los príncipes se confabulaban para provocar el cisma, preparando la elección fraudulenta de un antipapa que terminara de liquidar la herencia de San*

*Pedro. Derribado de su trono, olvidado de los poderosos, refugiado en un palacio sitiado por las turbas, el anciano pontífice esperaba resignado su martirio.*

*A los cuatro años de haber celebrado solemnemente el decimoctavo centenario del martirio del Príncipe de los Apóstoles, Pío IX, el nuevo Pedro, asistía a una nueva repetición de aquella vieja historia.*

## CAPÍTULO I

### MITO E HISTORIA

*Para el hombre religioso, la reactualización de los mismos acontecimientos míticos constituye su mayor esperanza: en cada reactualización recobra la oportunidad de transfigurar su existencia, de volverla semejante al modelo divino. En suma, para el hombre religioso de las sociedades primitivas y arcaicas, la eterna repetición de los gestos ejemplares y el eterno reencuentro con el mismo Tiempo mítico del origen, santificado por los dioses, no implica en absoluto una visión pesimista de la vida; bien al contrario, es gracias a este eterno retorno a las fuentes de lo sagrado y de lo real que la existencia humana le parece salvada de la aniquilación y de la muerte.*

(Mircea Eliade)<sup>9</sup>

La noción de “mito” es el fundamento conceptual de este libro. A la largo de nuestra argumentación vamos a emplear constantemente esta palabra para aludir a una cierta forma de interpretar la Antigüedad romana que apareció en el seno del ultramontanismo ochocentista y que, con la ayuda de la literatura y el cine, se impuso sobre otras versiones del mismo período, proyectando desde entonces en la conciencia colectiva una imagen deformada del Estado romano y de sus relaciones con el cristianismo naciente.

Este proceso se realizó en dos fases: hemos llamado **mito de las catacumbas** a la primera, que alcanza su apogeo en la época del Romanticismo; y **mito de Nerón** al estadio definitivo, cuya cristalización coincide con los acontecimientos que Victor Hugo llamó *l'Année terrible*, de 1870-71.

---

<sup>9</sup> Eliade (1999), pág. 95.

## 1. EL CONCEPTO DE MITO.

La palabra *mito* posee hoy en todas las lenguas modernas un significado que se aproxima al de ficción o falsificación. El diccionario recoge como segunda acepción de mito la de *relato o noticia que desfigura lo que realmente es una cosa, y le da apariencia de ser más valiosa o más atractiva*: un sentido muy cercano al que posee *mistificación*: acción y efecto de *engañar, embaucar, también falsear, falsificar o deformar*<sup>10</sup>. Podría pues parecer que consideramos ambos mitos como meras falsificaciones de la historia romana. Eso convertiría a los autores que protagonizan nuestro estudio -el barón de Chateaubriand, el cardenal Wiseman, Henryk Sienkiewicz- en meros embaucadores.

Debemos empezar pues por aclarar este posible malentendido.

Aunque la investigación histórica presuponga un esfuerzo de objetividad por parte del historiador, lo cierto es que cualquier visión del pasado incluye por fuerza un componente subjetivo, en el que intervienen las circunstancias propias del momento y el lugar en el que se escribe la historia. Si las catacumbas o los circos que describen Wiseman y Sienkiewicz nos parecen hoy caricaturas inverosímiles, en su día, y con arreglo al nivel de conocimientos de entonces, se trataba de visiones aceptables y, en el caso de Wiseman, nos atreveríamos a calificar su obra de auténtica “divulgación científica”: al fin y al cabo, el cardenal tomaba como modelo la obra de los arqueólogos más prestigiosos de su tiempo. No es culpa suya si esos conocimientos han sido hoy superados: no menos superadas están hoy, por ejemplo, las pintorescas afirmaciones de Engels a propósito del “estado salvaje”, y aunque se trata de una obra evidentemente obsoleta, y sea obvio que el autor utilizaba el análisis histórico con una intención política, nadie osaría hoy hablar de *El origen de la familia, la sociedad y el Estado* como de una obra “mítica”, en el sentido de “falsificada”.

Desde otro punto de vista, el concepto puede entenderse también dentro del esquema que, desde los griegos, contrapone *mythos* a *logos*, es decir, fe contra razón, creencia contra certidumbre lógica.

---

<sup>10</sup> DRAE 1994.

Aunque, desde luego, el mito de la Roma neroniana implica un consciente rechazo de ciertos aspectos del racionalismo en favor de una apelación directa al sentimiento acorde con su linaje romántico, sería erróneo ver en esta oposición el verdadero núcleo de la mitología ultramontana. En el caso que nos ocupa, el campo de batalla es el de la política y la historia: es a la noción de Estado liberal y al historicismo a lo que se opone el mito neroniano, no a la ciencia propiamente dicha, aunque la simpatía de los integristas esté, desde luego, del campo de la tradición.

Los avances de las ciencias naturales, especialmente de la geología y la biología, causarían un impacto mayor en las confesiones reformadas, y provocarían como reacción un movimiento diferente en esencia del integrismo ultramontano: el fundamentalismo protestante. A diferencia del primero, de origen europeo, el segundo tuvo su epicentro en América, en esa zona del Sur de los Estados Unidos que recibe el elocuente nombre de *Bible-belt*. La doctrina fundamentalista caracterizaba a finales del siglo XIX a un grupo de cristianos reformados extremadamente conservadores, que rechazaban las conclusiones de las ciencias naturales, y muy especialmente de la biología<sup>11</sup>. Y es que, en su origen, la Reforma se había construido precisamente sobre la premisa de la interpretación literal de las escrituras. La traducción de la Biblia a las lenguas vernáculas no sólo implicaba un rechazo del latín eclesiástico: era también un medio de proporcionar al creyente un enlace directo con Dios, por medio de la fe, y sin otro intermediario que las palabras de los profetas y los evangelistas.

La doctrina de la Iglesia católica era mucho menos vulnerable frente a los ataques a la literalidad del Pentateuco. Es cierto que se defendía la tradición, y que la condena de Galileo seguía vigente: todavía a principios del siglo XX las revistas católicas condenaban la *monserga prehistórica* y denostaban a Darwin<sup>12</sup>. Pero lo hacían por conservadurismo, por una especie de

---

<sup>11</sup> La aparición pública del fundamentalismo se produjo en 1876, con el inicio de un ciclo de conferencias dedicadas a defender la literalidad de la Biblia. En 1909 estas ideas se condensaron en la edición de una enciclopedia, *The fundamentals*, de la que se vendieron más de tres millones de ejemplares en el primer año. Algunos estados, como Tennessee, hicieron de estos principios la base de su legislación. En 1925 tuvo lugar el famoso caso Scopes, en que se juzgaba a un profesor acusado de enseñar el darwinismo: la polémica se siguió con detenimiento desde España: el fenómeno sorprendió a los intelectuales españoles, que, conocedores del integrismo católico, desconocían el fundamentalismo protestante. Vid. Glick (1982).

<sup>12</sup> La Cruz, la revista católica ultramontana dirigida por León Carbonero y Sol, daba cuenta en 1872 de un congreso celebrado en la ciudad de Bolonia –considerada, tras su incorporación al reino de Italia, como un antro de conspiraciones masónicas anticatólicas, que deja clara la postura católica ante los avances de las antropología: Y

obcecación cerril ante cualquier novedad, no por afinidad con el fundamentalismo protestante. Al contrario: los documentos papales, como el Syllabus, condenaban, junto al ateísmo o el positivismo, las “sectas bíblicas”. La Iglesia siempre había defendido la necesidad de interpretar las Escrituras de acuerdo con el magisterio eclesiástico. La alegoría era un método de exégesis que se apoyaba sobre una venerable tradición. Vale la pena contrastar la reacción de pánico que causaban las teorías darwinianas en las filas protestantes, con la estudiada tranquilidad con que católicos perspicaces, como el cardenal Newman, admitían que los primeros libros de la Biblia eran alegóricos<sup>13</sup>.

Para la Iglesia católica, el peligro no provenía de la ciencia, sino de la historia. La noción de mito a la que nos referimos procede pues de otro lugar; de una disciplina muy concreta, cuyo origen y desarrollo está íntimamente ligado a nuestro estudio: la antropología de la religión, o *Religionwissenschaft*.

### 1.1. El mito del eterno retorno.

Dentro de la antropología de la religión, el mito se opone a la historia. Es en este sentido que el concepto ha sido definido por Mircea Eliade (1907-1986), al que seguiremos de cerca en este capítulo.

---

*prehistórico, ¿qué es? La palabrita no está en el Diccionario, y esperamos que no tendrá en él asiento; mas por la etimología que aquí se ofrece, equivale á cosa anterior a la historia [...].*

<sup>13</sup> Obsérvese la fina ironía con la que Newman -al que encontraremos más adelante como novelista- se desmarca de ese terror protestante ante las implicaciones de la teoría darwiniana:

*“I do not fear the theory so much as he seems to do — and it seems to me that he is hard upon Darwin sometimes, which [sic] he might have interpreted him kindly. It does not seem to me to follow that creation is denied because the Creator, millions of years ago, gave laws to matter. He first created matter and then he created laws for it — laws which should construct it into its present wonderful beauty, and accurate adjustment and harmony of parts gradually. We do not deny or circumscribe the Creator, because we hold he has created the self acting originating human mind, which has almost a creative gift; much less then do we deny or circumscribe His power, if we hold that He gave matter such laws as by their blind instrumentality moulded and constructed through innumerable ages the world as we see it. If Mr Darwin in this or that point of his theory comes into collision with revealed truth, that is another matter — but I do not see that the principle of development, or what I have called construction, does. As to the Divine Design, is it not an instance of incomprehensibly and infinitely marvellous Wisdom and Design to have given certain laws to matter millions of ages ago, which have surely and precisely worked out, in the long course of those ages, those effects which He from the first proposed. Mr Darwin's theory need not then to be atheistical, be it true or not; it may simply be suggesting a larger idea of Divine Prescience and Skill. Perhaps your friend has got a surer clue to guide him than I have, who have never studied the question, and I do not [see] that 'the accidental evolution of organic beings' is inconsistent with divine design — It is accidental to us, not to God.”*

Newman (1973), pp. 77-78.



Según Eliade, el mito no sólo no es “ficción” (ni, por supuesto, falsificación), sino que, de hecho, en el pensamiento “tradicional” es la ‘verdad’ que se opone a las fábulas o cuentos, relatos considerados invenciones más o menos ingeniosas o ejemplares, pero irreales. Por el contrario, el mito es la “realidad” por antonomasia<sup>14</sup>, tal y como la conciben las sociedades tradicionales o arcaicas (a las que podríamos llamar también, simplemente, “ahistóricas”).

De acuerdo con esta definición, el mito sería un relato sagrado, que refiere un acontecimiento que tuvo lugar en un tiempo fuera del alcance humano, un *illud tempus* primordial, situado en los orígenes. El mito cuenta como *gracias a la intervención de Seres sobrenaturales, una realidad adquiere existencia, bien sea una realidad total, el Cosmos o solamente un fragmento: [...] un comportamiento humano, una institución. Se trata por tanto del relato de una creación: se refiere como una cosa ha sido producida, ha comenzado a ser*<sup>15</sup>. En otras palabras, el mito podría definirse como un relato simbólico, no histórico, que revela una verdad transcendente.

El pensamiento mítico implica una ontología arcaica: para el hombre ahistórico, las cosas solo tienen sentido en tanto en cuanto repitan un arquetipo. El rey o el sacerdote cumplen su función imitando los “actos primordiales” atribuidos a los arquetipos celestes: dioses, antepasados, héroes fundadores o civilizadores, etc.: *En el detalle de su comportamiento consciente, el “primitivo”, el hombre arcaico, no conoce ningún acto que no haya sido planteado y vivido anteriormente por otro, ‘otro que no era hombre’. Lo que él hace, ya se hizo. Su vida es la repetición ininterrumpida de gestos inaugurados por otros*<sup>16</sup>. Con este mecanismo, la ontología tradicional transfiere la existencia real a un tiempo idealizado, fuera de la historia. De hecho, el mito a la vez rechaza, niega y reemplaza a la historia.

La acción del mito se repite eternamente: por eso, el mito por antonomasia es el del *eterno retorno*. Este carácter cíclico, determinista y repetitivo de la vida humana es precisamente lo que libra al hombre de su terror primordial a la historia<sup>17</sup>. El mito es una forma de huir de la angustia característica del “hombre histórico”: del terror que provoca la conciencia de la propia libertad y de la existencia de un tiempo continuo. El tranquilizador fatalismo del mito -nada existe fuera de lo que tiene su arquetipo celeste; nada sucede si no ha sucedido ya *in illo tempore*- ha servido al

---

<sup>14</sup> Este carácter ‘real’ del mito en las sociedades en las que surge es una de las aportaciones metodológicas más importantes de Malinowski (1926).

<sup>15</sup> Eliade (1996, 1), pág. 32.

<sup>16</sup> Eliade (1985), pág. 15.

<sup>17</sup> Eliade (1985), 4ª parte: “El terror a la historia”, pág.129 y ss.

hombre para soportar durante milenios las desgracias de la historia. El mito es por lo tanto característico de sociedades que *sufren* la historia, de la misma forma que el historicismo se originó en naciones que *disfrutaban* de las ventajas del progreso. Según Eliade, el mito fundacional se define a través de los siguientes rasgos característicos:

- El mito gravita en torno a un **centro**, a un lugar sagrado, cuya esencia sacra le diferencia del territorio adyacente. Por extensión, todo santuario debe ser repetición de ese centro primordial.
- Los protagonistas del mito no son personajes históricos, sino **arquetipos sobrenaturales**, que encarnan principios cósmicos, antitéticos y contradictorios, que expresan la dualidad original, tales como la Luz y las Tinieblas, el Orden y el Caos, el Bien y el Mal.
- La acción del mito describe el **origen** del mundo (cosmogonía), de una institución o de una sociedad; ese acontecimiento tiene lugar siempre fuera del tiempo histórico, en los un tiempo primordial. El mito cosmogónico por excelencia describe la creación como resultado de un enfrentamiento violento (guerra, lucha, asesinato -a menudo, fratricidio-, sacrificio sangriento, mutilación) que opone a los dos principios primigenios.
- La existencia del mundo (o de la institución cuya fundación se conmemora) queda supeditada a la renovación del hecho fundacional a través de un **ritual de repetición**, en el que el Sacerdote o el Rey encarnan a su arquetipo sobrenatural.
- El tiempo mítico no es como el río de Heráclito, que fluye eternamente, sino pura inmovilidad, tal como lo concebía Parménides. Su marcha aparente no refleja sino la eterna repetición de un modelo original: **el eterno retorno**.

El mito de Nerón, originado en el seno de la *Weltanschauung* ultramontana, proporcionaba en su forma más acabada un relato coherente de los orígenes de la Iglesia romana como resultado de una lucha transcendente entre el Bien y el Mal. Era capaz de explicar los acontecimientos del presente y predecir los futuros, al identificarlos con los hechos del pasado, dando así a los fieles seguridad y esperanza en momentos de incertidumbre.

Vamos pues a examinar uno por uno los puntos atribuidos por Eliade a los mitos fundacionales, a cuya categoría pensamos que pertenece de pleno derecho el mito neroniano.

## 1.2. Roma como centro.

Todo mito gira en torno a un lugar sagrado, que debe cumplir una serie de requisitos simbólicos. Este lugar, el “centro”, suele estar representado como una *Montaña sagrada*, simbolismo que a menudo se asimila a los palacios y los templos como centros de irradiación de poder. Lugar de encuentro entre el Cielo y el Infierno, el Bien y el Mal, lo sobrenatural y lo cotidiano, el “Centro” sirve como puerta o puente que comunica el mundo de los vivos con el mundo de los muertos, y es el *axis mundi* alrededor del cual gira el universo.

Roma es justamente el ejemplo que utiliza Eliade como un caso claro de “centro” o lugar sagrado: la Urbe es la Ciudad Santa por antonomasia. A lo largo de su historia han florecido las leyendas acerca de su destino glorioso, y también acerca de su futura ruina, asociada con el fin del mundo<sup>18</sup>. En los últimos dos mil años Roma “ha caído” (por lo menos) en cuatro ocasiones: en cada uno de los casos, el terror provocado por la noticia de *Roma capta* ha provocado un verdadero terremoto simbólico, cuyas ondas, a partir del epicentro romano, han alcanzado hasta los lugares más remotos, y han convulsionado el mundo del espíritu<sup>19</sup>.

La primera caída de Roma fue el saqueo de Alarico, en el año 410. La conmoción que causó en todo el orbe fue tal, que muchos la consideran hoy como el comienzo verdadero de la Edad Media, tradicionalmente retrasado hasta un acontecimiento más anodino, consecuencia tardía del anterior: la deposición del último emperador de Occidente en el 476.

La segunda caída fue el *Sacco* de 1527. En esta ocasión, el asalto de los lansquenets supuso el fin del alto Renacimiento, la etapa más brillante de la Ciudad desde los tiempos del Imperio. Además, coincidió con la consolidación de la Reforma, que sustrajo de la obediencia romana a la mitad de la Cristiandad occidental. Con el saco, el prestigio de la Sede romana, gravemente comprometido tras los cismas de los siglos anteriores, alcanza su punto más bajo; al mismo tiempo, señala el comienzo de su recuperación como centro del orbe católico, uno de los principios de la Contrarreforma.

---

<sup>18</sup> Eliade (1985), pág. 124 y ss.

<sup>19</sup> El tema de las ‘caídas de Roma’ se desarrolla en el cap. VIII.

La tercera caída de Roma (que en realidad fueron dos consecutivas: las invasiones francesas de 1797 y 1809) ocurrió cuando toda Europa sufría las consecuencias del huracán revolucionario, y sirvió para sacar a la Iglesia del sopor en el que se había sumido tras el final de las guerras de religión. La muerte en cautividad de Pío VI y los sucesivos destierros de Pío VII, el título impío de “rey de Roma” otorgado al carcelero del papa, sumados a la impresión que había ocasionado la corta, pero intensa fase del Terror, causaron en la conciencia colectiva de los católicos tal conmoción, que de ella nacería **el mito de la Roma Subterránea** o de las **Catacumbas**, punto de referencia de la primera generación romántica.

Anticipada por la crisis de 1848-49, en que durante unos meses Pío IX se viera obligado por la Revolución a abandonar su capital, a la que volvió rodeado de bayonetas extranjeras, la cuarta caída de Roma fue también la definitiva para los ultramontanos. La entrada del ejército italiano por la brecha de Porta Pía, el 25 de septiembre de 1870, y el traslado de la corte italiana a Roma, en el verano de 1871, supusieron el fin de la Roma pontificia, y con ella el divorcio simbólico del catolicismo y la Antigüedad romana. De esta última caída procede **el mito de la Roma neroniana** al que nos referimos ahora, caracterizado precisamente por la importancia que en el tendrá la cuestión de la soberanía sobre la Urbe.

### 1.2.1. Roma ultramontana

*Ultramontano* es una palabra que probablemente exija una explicación suplementaria. Hoy suele utilizarse como sinónimo de católico reaccionario, por semejanza a otras expresiones en las que el prefijo *ultra* indica extremismo (ultraderechista, ultranacionalista, etc.). Es decir, se utiliza como si fuera equivalente a integrista. Pero, aunque en el siglo XIX ambos conceptos solían coincidir, en realidad son independientes: de hecho, no faltaron los intentos de establecer un ultramontanismo liberal, como el de Lamennais.

*Ultra* tenía originariamente un sentido puramente geográfico: se refiere a *más allá* de los montes –de los Alpes–, es decir, fuera de Italia<sup>20</sup>. Ultramontano se opone a *cismontano*. Los

---

<sup>20</sup> En ocasiones, el termino se interpretaba en sentido geográfico inverso, pero con el mismo significado ideológico: para los galicanos, los ‘ultramontanos’ serían los partidarios del poder papal, situado -desde el punto de

primeros exaltaban el poder ecuménico de la Sede romana; en cambio, para los segundos el obispo romano era tan solo el patriarca de Italia, y su primado sobre la Iglesia universal no pasaba de ser un título honorífico. A lo largo de la historia, estas dos concepciones contradictorias irían enfrentándose en una serie de avatares más o menos violentos, como las luchas de güelfos y gibelinos, o las querellas de jesuitas y jansenistas.

Hasta el Renacimiento, la causa cismontana fue sostenida por el Imperio cristiano de pretensiones universales: a partir de entonces, el surgimiento del Estado moderno convirtió en sus beneficiarias a las monarquías nacionales. En el siglo XVII, el absolutismo condujo a una nueva fase de tensiones que anticipaba el conflicto moderno entre Iglesia y Estado, a través de corrientes a favor de la autonomía de las iglesias nacionales, como el galicanismo, el josefinismo, el febronianismo o el regalismo, a los que se oponían con fuerza los jesuitas, principal baluarte ultramontano. Tras una primera victoria provisional de los cismontanos, que condujo a la disolución de la Compañía de Jesús en 1773, los avatares de la Revolución -que destruyó al mismo tiempo al episcopado galicano y al bajo clero jansenista- y la reacción conservadora que acompañó a la Restauración, sumergieron a la iglesia en un proceso de centralización en torno a la Sede romana, al tiempo que las tendencias cismontanas supervivientes tendían a confundirse con el catolicismo liberal. Pero la paulatina separación entre Iglesia y Estado que trajo consigo el liberalismo provocó el auge de las corrientes ultramontanas en el seno de la Iglesia. Por fin, el concilio Vaticano I consagraría definitivamente el ultramontanismo como doctrina católica en 1870.

Aunque el prestigio de Roma como centro sagrado se remonta a la más remota antigüedad, resulta evidente que el ultramontanismo, en su empeño por sustraer a la ciudad de su prosaica función administrativa como cabeza del reino italiano, exaltó la sacralidad del lugar hasta límites insospechados. No se puede comprender el ultramontanismo ochocentista sin reconocer el lugar que se reservaba a la Ciudad Santa en la *Weltanschauung* ultramontana. Un ultramontano expresaba así su obsesión en los últimos años del poder temporal de los papas: *No se puede pensar*

---

vista francés— ‘más allá de los montes’. Cfr. definición de ‘ultramontanism’ en la Catholic Encyclopaedia: <http://www.newadvent.org/cathen/15125a.htm> (consultado 15 agosto 2013).

*sino en Roma; no se puede hablar sino de Roma. Lo que no sea Roma es poca cosa, casi nada... nada*<sup>21</sup>. La exaltación de Roma como *omphalos* del orbe católico, centro del mundo y lugar sagrado es precisamente el impulso que desencadena la formación del mito neroniano. *Yo he venido a Roma, como va al centro, por la ley inflexible de la atracción, la piedra desprendida en el espacio*, exclamaba en 1869 un exiliado español, expulsado por la Revolución de 1868<sup>22</sup>.

Todas las condiciones de los centros míticos expuestas por Eliade, todos los elementos que el mito atribuye a los espacios sagrados, a los *centros del mundo* que se oponen a los *espacios profanos*, se cumplen con creces en el caso de Roma dentro de la *Weltanschauung* ultramontana. Según Eliade: *Todas estas creencias expresan un mismo sentimiento, profundamente religioso: “nuestro mundo” es una tierra santa “porque es el lugar más próximo al cielo” [...]; nuestro mundo es pues un “lugar alto”. En lenguaje cosmológico, esta concepción religiosa se traduce por la proyección del territorio privilegiado que es el nuestro a la cumbre de la Montaña cósmica. Las especulaciones posteriores han cristalizado consecuentemente en toda clase de conclusiones, por ejemplo esta que acabamos de ver: que la Tierra santa no ha sido inundada por el Diluvio*<sup>23</sup>.

Comparemos estas palabras con la visión ultramontana de la “cumbre” del Vaticano en los años álgidos de la cuestión romana: *Cuando en la infancia del mundo toda carne había perdido su camino, Dios envió un diluvio de aguas para borrar la obra de la creación como se borra en un libro una palabra. Ahora que toda razón parece haber perdido los senderos de la verdad y la justicia, un diluvio de errores inunda el mundo de la inteligencia; las aguas cubren el llano y las montañas, y suben, y crecen hasta el punto de no dejar libre más que esta cumbre del Vaticano, donde la paloma de la esperanza, de la paz, tomará el ramo de oliva y donde ahora, como siempre, descansará cual en asiento perdurable, el arca misteriosa en que navegan los destinos de la humanidad*<sup>24</sup>.

El Vaticano es una montaña Sagrada que reúne a la vez la condición de Palacio y Templo: en consecuencia, el papa es rey y sacerdote (¿acaso no se conocía popularmente a Pío IX como *il Papa-ré*?). El señor de la Urbe es Pedro, el portero celestial: solo él y sus sucesores tienen derecho

---

<sup>21</sup> APARISI Y GUIJARRO, Antonio. "Roma y siempre Roma", artículo publicado en *La Regeneración* el 4 de diciembre de 1871.

<sup>22</sup> Catalina (1873), pág. 11.

<sup>23</sup> Eliade (1999, 1), pág. 40.

<sup>24</sup> Catalina (1873), pág. 37. En otro lugar (pág. 33), añade: *Terminar en Roma la peregrinación del mundo es subirse [...] a lo más alto, para tener más cerca el cielo.*

para abrir y cerrar, atar y desatar: son *pontífices* en el sentido primordial de la palabra, constructores de puentes entre este mundo y el otro.

La idea de la montaña se acentúa con la exaltación de la cúpula de San Pedro, montaña arquitectónica construida sobre el sepulcro del apóstol. La “piedra” sagrada, uno de los elementos que, según Eliade, suelen asociarse al simbolismo del centro sagrado, se confunde con el personaje mismo de Pedro, fundador de la Roma cristiana, que es además la “roca” (= *Qefas*, su nombre arameo) sobre la que se asienta la Iglesia. Roma es además una ciudad de muertos, una necrópolis: *las catacumbas forman una verdadera ciudad subterránea: una Roma debajo de otra Roma*<sup>25</sup>.

Como cualquier otro centro sagrado, en Roma se encuentran las fuerzas del bien y del mal. La Ciudad del Apóstol encuentra su contrapeso en el *Antro de la Bestia*: Roma es también Babilonia (de acuerdo con la exégesis católica, san Pedro había llamado así a Roma en su epístola<sup>26</sup>). A partir de 1870, para los ultramontanos el Quirinal usurpado sería el anti-Vaticano, la Montaña maldita. La sede del gobierno italiano era el último avatar arquitectónico de la primera sede infernal, la *Domus aurea*, de la misma forma que el rey de Italia era la última reencarnación del Anticristo. Según el mito, había sido precisamente el deseo de ganar espacio para la construcción de este palacio la que había llevado a Nerón a incendiar Roma. Sobre sus cenizas se había levantado ese edificio maldito, sellando para siempre la muerte de *la antigua Roma, austera y conquistadora*<sup>27</sup>.

El incendio de Roma es pues el arquetipo de catástrofe primordial, que marca el paso de una a otra era: la ocupación de Roma por los italianos, pese a que se produjo de manera casi incruenta y con un mínimo derramamiento de sangre, era una repetición de ese arquetipo desde el punto de vista simbólico. Imposible resumir el carácter mítico de la Roma neroniana en menos palabras que las que emplea Sienkiewicz para terminar su novela: *Y así pasó Nerón sobre esta tierra, arrancando como el huracán, destruyendo como el fuego y sembrando el luto y el dolor como la guerra y la muerte. En cambio, la basílica de San Pedro, hoy todavía, desde las alturas del Vaticano domina la ciudad y el mundo*<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> Catalina (1873), pág. 697.

<sup>26</sup> I Epístola de Pedro, 5, 13. La importancia de esta identificación se tratará en el cap. VII.

<sup>27</sup> Catalina (1873), pág. 323.

<sup>28</sup> Sienkiewicz [1895], (1900), p. 412. Cita de la primera edición española: SIENKIEWICZ, H., *Quo vadis? Narración histórica del tiempo de Nerón*, Barcelona, Montaner y Simón, 1900.

Dice Eliade que, por extensión, todo lugar sagrado debe ser reflejo y repetición del centro primordial. Desde la óptica ultramontana, el París del Segundo Imperio y la Comuna adquirirá los rasgos de la Roma neroniana (y de Babilonia), para convertirse en una especie de doble intercambiable. Los ultramontanos franceses llegarán a consagrar la ciudad castigada por el fuego mediante la construcción de un santuario expiatorio sobre una “montaña sagrada”, *Montmartre* (es decir, el monte de los mártires, según la etimología popular). Purificada por el martirio de su arzobispo y de los sacerdotes fusilados, la Babilonia del Anticristo (aquel que habitaba el palacio de las Tullerías, quemado por los comuneros) se rendía, humillada a los pies de la basílica del Sagrado Corazón.

### 1.3. Los arquetipos sobrenaturales

En lo que Eliade llama la *mentalidad tradicional*, la esencia de los personajes del mito está limitada por la repetición de los actos de los Seres supraterrrestres. Son los *arquetipos*: ningún personaje histórico tiene sentido por sí mismo: sólo “es” en la medida que “refleja” su modelo mítico.

Una de las constantes del mito neroniano es la descripción de Pedro y Nerón como seres sobrehumanos. El Apóstol es omnisciente e infalible; profetiza el incendio y la persecución; sólo él puede contemplar la *teofanía*: es *pontífice*, porque comunica la tierra con la esfera sobrenatural. El personaje de Nerón participa de la misma característica, presentada simétricamente, de forma negativa. Es un ser diabólico que acumula los crímenes más execrables: matricida, uxoricida, tirano sanguinario, degenerado sexual, pirómano, sádico... En definitiva, el Anticristo opuesto al Vicario de Cristo.

La consideración del obispo romano dentro del catolicismo sufrió durante el siglo XVIII tal devaluación, que muchos teólogos galicanos y regalistas le consideraban un mero *primo inter pares*. En la Restauración, propagandistas como Joseph du Maistre invirtieron este proceso, al iniciar la exaltación del pontificado que caracteriza el ultramontanismo ochocentista. En su obra *Sobre el Papa (Du Pape, 1819)* el filósofo ultramontano defendía una idea que parece más propia del budismo que del catolicismo integrista: más que un personaje histórico, san Pedro era un



concepto colectivo, que englobaba al apóstol y a todos sus sucesores. Para expresarla, empleaba una cita procedente de un teólogo nada sospechoso de excesos ultramontanos, el galicano Bossuet: *Todos los pontífices romanos conjuntamente deben ser considerados como la persona única de san Pedro continuada, en la que la fe no podrá jamás faltar*<sup>29</sup>.

La *papolatría* alcanzó su apogeo en la época de Pío IX, como no se cansaban de denunciar sus enemigos. De hecho, fueron tales los excesos en la exaltación de su propia persona consentidos por el papa Mastai, que tras su muerte se convirtieron en serios obstáculos en su proceso de beatificación (que no se produciría hasta el año 2000, en una ceremonia envuelta en polémica: posiblemente, ningún papa ha sido tan glorificado en vida, sin ser poco después ascendido al honor de los altares)<sup>30</sup>. Algún teólogo llegó a definir al papa como *Tercera Encarnación del Verbo* (tras la primera, en el vientre de María, y la segunda, en la Eucaristía); y los jesuitas enseñaban que, cuando meditaba sobre cuestiones de fe, era el Espíritu Santo el que pensaba a través del papa. Un viejo título, propuesto en su día por el cardenal Bellarmino, vuelve a ponerse de moda: el papa es el *Vicediós*<sup>31</sup>.

Exactamente la misma reducción de los personajes a modelos sobrehumanos y arquetípicos se observa en la calificación de los enemigos del papado. Para muchos católicos, Bismarck, Víctor Manuel, Amadeo I o Napoleón III eran encarnaciones del Anticristo. Esta concepción dual y transcendente de la historia explica la radical originalidad del pensamiento ultramontano; y su peculiar interpretación de la política contemporánea: donde los demás ven intereses económicos, políticas nacionales, necesidades diplomáticas o ambiciones personales, los ultramontanos solo perciben la lucha eterna de la Luz y las Tinieblas. En esta función perpetua cambian los actores y las máscaras, no los papeles representados, que han sido definidos *ab origine*, es decir, desde el siglo I de la Era cristiana: *Tal es la historia de hace diez y nueve siglos, salva una diferencia: el campeón de la justicia ha sido siempre, durante más de 1800 años, el mismo. Háyasele llamado Pedro o Clemente, Gregorio o Pío, su nombre en realidad ha sido eternamente uno: Vicario de Jesucristo. Así se*

---

<sup>29</sup> *Tous les Pontifes romains ensemble doivent être considérés comme la seule personne de Saint Pierre, continuée, dans laquelle la foi ne saurait jamais manquer.* (Bossuet, *Defensio*, tomo III, p.191: citado por Maistre (1830), pág. 100-101).

<sup>30</sup> Woodward (1996) Pág. 309 y ss.

<sup>31</sup> Nuestro muy ultramontano Diccionario de la Real Academia recogió durante mucho tiempo esta definición: *Título honorífico y respetuoso que dan los católicos al sumo Pontífice como a representante de Dios en la tierra. Se ha dado también alguna vez a los reyes, y por extensión a algunos personajes excepcionales* (DRAE 1994). La actual es moderada: *Denominación encomiástica que se aplicó principalmente al Papa.*

*llamaba en tiempo de Diocleciano, y así se llama en tiempo de Bismarck. Los campeones del error han tenido que ir forzosamente relevándose, porque uno a uno han ido cayendo, y cayendo seguirán, vencidos y muertos por su adversario. Llámense Césares romanos, emperadores de Alemania, reyes de Francia o cancilleres del imperio germánico, su vida es efímera, y pasan para no volver, cumplida su misión, que no era otra que la de probar que toda fuerza humana, por irresistible que parezca, ha de estrellarse impotente contra la roca sobre la cual fundó su Iglesia Cristo*<sup>32</sup>.

Convertidos los protagonistas de la historia en reflejos de los arquetipos celestes o infernales, transformado el desarrollo de los acontecimientos en una continua repetición del acto fundacional -la Iglesia perseguida, pero finalmente triunfante sobre el Anticristo gracias a la sangre martirial-, la historia deja de ser tal para convertirse en un mero *mito del eterno retorno*.

## **2. EL INTEGRISMO COMO MIEDO A LA HISTORIA.**

Cabe una seria objeción a todo este razonamiento. Los antropólogos de la religión aplican esta noción de mito a las creencias de sociedades arcaicas. ¿Hasta qué punto puede extrapolarse un esquema tal a una institución tan compleja como la Iglesia católica, en una sociedad tan evolucionada como lo era la europea del siglo XIX?

En otras palabras, ¿puede considerarse la *Weltanschauung* ultramontana como una mentalidad “arcaica”, y analizarla con arreglo al mismo esquema que se utiliza para explicar, por ejemplo, la mitología de los aborígenes australianos?

### **2.1. La mentalidad arcaica.**

A nuestro juicio, esto es posible e incluso necesario, sin que ello implique una devaluación intelectual del ultramontanismo decimonónico. Es innegable que entre los ultramontanos existían pensadores eminentes, personas de talla espiritual y vasta cultura. Pero cuando Eliade se refiere a mentalidad arcaica o tradicional, no entiende por tal la de los hombres “primitivos”, sino simplemente, la de una cultura que niega la historia, tal y como ésta se ha entendido en Occidente a partir

---

<sup>32</sup> *El siglo futuro*, 19-3-1875. Se trata del primer número de este diario madrileño. La revista de prensa tiene, pues, un gran valor simbólico, como definitorio de la línea editorial de esta publicación, carlista y ultramontana.

de Hegel. De hecho, para Eliade el criterio que define la pertenencia a una de las dos categorías es precisamente la conciencia de la historia derivada de esta filosofía<sup>33</sup>.

Si algo caracteriza el integrismo católico del siglo XIX es su oposición a ese modelo histórico. Tanto el hegelianismo propiamente dicho, como las doctrinas derivadas de él -el historicismo o el marxismo-, son profundamente incompatibles con esta mentalidad. Hasta tal punto que el integrismo católico podría definirse de forma negativa como una reacción ante esta mentalidad *posthegeliana* o historicista.

El integrista de los tiempos de Pío IX se caracterizaba por su rechazo a la historia, en las dos acepciones principales de la palabra. En primer lugar, a la historia como proceso: una historia acelerada, que sacudía el mundo con un movimiento sin precedentes, en un sentido que parecía incompatible con la subsistencia del catolicismo, al menos en su versión más tradicional.

Si en los siglos anteriores la Iglesia había sido un actor histórico de primer orden, en la era de las Revoluciones parecía condenada a interpretar el ingrato papel de víctima pasiva de unos acontecimientos en los que apenas tenía la posibilidad de influir. Los ataques venían de todos los frentes: pérdida de poder social, crisis política -que llegaba hasta poner en peligro la propia existencia del pontificado- y aislamiento intelectual, en una época en que el diálogo entre fe y ciencia parecía definitivamente roto. De ahí esa actitud defensiva, ese tradicionalismo obcecado, que iba más allá de lo religioso para comprometer a la iglesia con sistemas políticos y filosóficos a todas luces obsoletos.

El catolicismo tradicional no aceptaba principios como la separación Iglesia-Estado en los países católicos, la sustitución de la soberanía por derecho divino por la soberanía popular, el reconocimiento de la libertad religiosa y de conciencia, la emancipación de la cultura y de la educación. La negativa de los pontífices (y de forma excepcionalmente acusada, de Pío IX) a asumir las novedades del siglo (el célebre *non possumus*) caracterizaron este periodo de la historia eclesiástica.

Pero lo que el integrista tenía más razones para temer era la ciencia histórica. Durante siglos, los católicos habían aceptado la filosofía histórica de San Agustín. La historia era un proceso cerrado, fijado en el principio de los tiempos, que iba desde la creación hasta el Juicio final, y tenía

---

<sup>33</sup> *Asistimos al conflicto de dos concepciones: la concepción arcaica, que llamaríamos arquetípica y antihistórica, y la moderna, posthegeliana, que quiere ser histórica.* Eliade (1985), pág. 130.

por jalón central la Redención. La nueva historia destruía este esquema tranquilizador: surgía de un pasado oscuro e ignoto, que las conclusiones de la geología y la biología fijaban más allá de los límites del entendimiento humano, y se prolongaba indefinidamente<sup>34</sup>. No existía ya un Día del Juicio anunciado por las profecías: en su lugar, la ciencia preveía un lento devenir en el futuro que quizás llegaría, algún día, a la culminación mediante algún cataclismo natural, como la extinción del sol o la caída de un cometa. La reacción frente a lo que bien podríamos llamar ‘secularización del Apocalipsis’ conferirá al ultramontanismo un curioso tono milenarista, que contrasta con el optimismo del *Zeitgeist* decimonónico.

Las corrientes más fructíferas del pensamiento historiográfico decimonónico parecían empeñadas en socavar los cimientos de la tradición eclesiástica. El positivismo, que impregnaba de materialismo todo el pensamiento del siglo, denunciaba lo sobrenatural como fanatismo o superchería, barriendo de un plumazo una gran parte de la historia eclesiástica, y haciendo de la hagiografía un ridículo conjunto de fábulas para el uso de mentes débiles y crédulas: el hombre del siglo se vanagloriaba de ser un *esprit fort*, y como Voltaire, despreciaba las supersticiones frailunas.

La amenaza más grave procedía de Alemania: los diversos movimientos intelectuales que habían surgido del fértil sedimento dejado por el pensamiento de Hegel desarrollaban un concepto de la historia radicalmente diferente del de la tradición católica. El relativismo histórico, por su negativa a aceptar la universalidad de la naturaleza humana, resultaba incompatible con el iusnaturalismo, cimiento de la moral y de la fe. Si se sometía a las figuras históricas a un juicio

---

<sup>34</sup> Cfr. Nota 3. Es interesante observar la mezcla de temor y sarcasmo con que las publicaciones ultramontanas se referían a la prehistoria: *Créase hasta ahora, como dimanado del oscurantismo de nuestros abuelos, que la humanidad y la historia eran contemporáneas, porque hay un libro muy viejo, que trescientos millones de cristianos y cuatro ó cinco de judíos veneran como divino, el cual toma la cosa ‘ab ovo’ esto es, desde el primer origen de esos seres que se definen racionales, voz que admite muchas excepciones. Mas ahora, ¡qué historia, ni qué Génesis, ni Adán, ni creación! Antes de Adán y Eva, tres, treinta, trescientos siglos antes, comienzan su historia los prehistóricos, y os dejarán con un palmo de boca abierta, contándoos maravillas [...]. En las cuevas de Auvernia y Bretaña, en la gruta de Aurillac, se han encontrado flechas, hachas y otras armas síliceas sepultadas bajo enormes depósitos, cuya formación requería tal vez treinta mil años: en las cañadas de Westfalia y en las riberas del Rhin se han hallado sepulcros con armas y utensilios viejos de doscientos y mas siglos: en el fondo de los lagos de Suiza y de las lagunas de la Alemania del Norte se han descubierto cimientos y paredes de casas y palafitos, sobre los cuales han pasado lo menos diez y seis mil años, y los cráneos ó calaveras escavadas en el Meklemburgo y en otras partes prueban con claridad del mediodía á esos caballeros que, antes que nosotros, habitaban la costra terrestre otras gentes, con zigomas y protuberancias totalmente diversas; de tal manera, que formaban precisamente el suspirado anillo entre nosotros y aquellas lindísimas bestias que se llaman mandril, gorila ú otros cinocéfalos. De todo lo cual, con toda seriedad y sin reírse, han compuesto la historia de esos pueblos prehistóricos, con sus cuevas y sus ciudades palustres, dividida en varios períodos, lo mismo que nosotros esplicamos la historia griega ó romana. Hay, según estos sabios, la edad de piedra, la de hierro, la de cobre y la de bronce, á las que debe haber sucedido, y esto no admite duda, la edad de oro, que es la presente. “El error científico-religioso de la monserga prehistórica”. La Cruz, 1872, 1er tomo, pág.112.*

particular, explicando sus peculiaridades por su tiempo y circunstancias, ¿qué lugar quedaba para la inspiración divina, para la santidad, para el libre arbitrio?

La utilización de estos moldes en la historia eclesiástica era peligrosa, pero no una novedad: en tiempos de la Reforma, el debate histórico se había desarrollado en paralelo a la discusión teológica. Algunos de los temas que reaparecerían en el mito de las catacumbas ya habían desempeñado un papel importante en ese momento, en el contexto de luchas doctrinales sobre el culto a las reliquias o la preeminencia doctrinal del papa: tal es el caso de la cuestión de la escasez de los mártires, el debate sobre la realidad de la sucesión apostólica, o incluso las dudas sobre el pontificado romano de Pedro. Lo que sí que suponía un reto nuevo era la aplicación de esos métodos historiográficos al corazón mismo de la fe cristiana, con la formulación de hipótesis radicalmente incompatibles con ella, como que el cristianismo no tenía su origen en la predicación de Jesús, sino en la obra de Pablo; o incluso las teorías que ponían en duda la existencia histórica de Jesús.

Dentro del protestantismo, el impacto de la filosofía hegeliana y del romanticismo había propiciado el nacimiento de una corriente liberal partidaria de abandonar el dogmatismo de los siglos pasados. Se acentuaba así el sentimiento y la intuición religiosa, al tiempo que se animaba a una revisión crítica de las escrituras y tradiciones cristianas: fue ese el origen de varias escuelas de historiografía, de entre las que destacan la Escuela de Tubinga<sup>35</sup>. También hubo un catolicismo liberal, que no prosperó, debido a la oposición de la jerarquía eclesiástica.

La diferencia que separaba a la Iglesia católica del resto de las iglesias cristianas no estaba solamente en el respeto a ciertas tradiciones: se basaba sobre todo en su pretensión de poseer en exclusiva la herencia apostólica. *Extra ecclesiam nulla salus*: al contrario que los reformados, los católicos creían en que sólo los sacramentos -que la Iglesia suministraba en exclusiva- abrían la vía de la salvación. No bastaba por lo tanto con la fe: la salvación era imposible sin la legitimidad de la Iglesia. El orgulloso rechazo a los tímidos intentos de reconciliación de la Iglesia anglicana, que, pese a las diferencias doctrinales, pretendía compartir con la romana la sucesión apostólica, mostraba claramente la seguridad de los católicos en su derecho exclusivo. En este sentido, la historia y la teología católica eran inseparables.

---

<sup>35</sup> Aunque existía también una escuela católica de Tubinga, salvo que se especifique lo contrario, al hablar de 'Escuela de Tubinga' nos referiremos siempre a la protestante.

La divergencia entre católicos liberales e integristas se va haciendo más evidente a medida que avanza el siglo. Mientras los primeros buscan un tipo de creencias racional, que no esté reñido con los avances de la ciencia y la historia, los segundos insisten en mantener la “integridad” de la tradición. Una tradición que en muchos casos resulta ser *demasiado* innovadora, como no dejarán de denunciar sus enemigos, que les atribuyen el nombre de “neocatólicos” para indicar la solución de continuidad respecto algunas tradiciones de la Iglesia, como es el caso de los dos nuevos dogmas proclamados durante el pontificado de Pío IX. En respuesta, el integrismo católico contraataca subrayando los aspectos sobrenaturales e irracionales de sus creencias, fomentando el culto a las reliquias o a las apariciones marianas, defendiendo la verdad literal de los milagros de las leyendas medievales o de las Escrituras.

Existe una relación directa entre la investigación histórica y los progresos del integrismo y el ultramontanismo en el seno de la Iglesia que se puede rastrear a lo largo de todo el siglo, y que expondremos con detalle en los capítulos siguientes. Baste ahora con recordar que el escándalo causado por la *Vie de Jesus* de Renan (1863) influyó en el radicalismo de las tesis de los documentos pontificios que se publicaron un año después: la encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus* (1864) que, además de consagrar el ultramontanismo, exponían los principios del integrismo.

La investigación acerca de la historia de los dogmas y los concilios, que había surgido para calmar el malestar de algunos católicos ante la aprobación del nuevo dogma de la Inmaculada, fue recibida con recelo por los ultramontanos. Pese a su firme tradición católica y su lealtad a la Santa Sede, la universidad católica de Tubinga se volvió sospechosa de heterodoxia. Su empeño imposible, conciliar el concepto de evolución histórica con el teológico de la inmutabilidad del dogma, revela la magnitud del problema. La polarización de los católicos alemanes en torno a los centros de Maguncia y Munich, representantes respectivamente de la Escolástica y la Escuela histórica, presagia el cisma que no tardaría en consumarse.

El cisma de los viejos-católicos, separados de la Iglesia romana por su negativa a aceptar el dogma de la Infalibilidad pontificia, popularizaría en la prensa ultramontana la figura del historiador alemán Ignaz von Döllinger (1799-1890), descrito por sus enemigos como un canónigo

ambicioso, que se había opuesto a las decisiones del Concilio por oscuros motivos personales<sup>36</sup>. Sin embargo, en su biografía atormentada creemos ver más bien el drama de un hombre honrado, dividido entre su conciencia de historiador y su condición de creyente. Considerado durante décadas como la lumbrera del catolicismo más ilustrado, había realizado una importante tarea apologética en el campo histórico, hasta que una radicalización de las posturas ultramontanas a partir de 1867 produjera su caída en desgracia ante un pontífice ganado por los sectores más extremistas del ultramontanismo. Sospechoso de heterodoxia, acusado de soberbia, declarará su incapacidad para asumir, como teólogo, cristiano e historiador, la legitimidad del nuevo dogma. Pese a no desear el cisma, y negarse a hacer del movimiento viejo-católico una iglesia paralela, morirá privado de sacramentos, al exigírsele una retractación que su conciencia no le permitía. Unos años después, los modernistas vivirán un drama semejante. Merece la pena escuchar lo que el propio Döllinger nos dice acerca de la *Weltanschauung* de los ultramontanos de su tiempo:

*Pero aquí las opiniones de los católicos “verdaderos” se dividen. Los que por su instrucción y posición social están en estado de apreciar el espíritu de la época y la tendencia de los pueblos civilizados, a los cuales pertenecen, no se hacen ninguna ilusión sobre la posibilidad o la proximidad de un milenio que vería fundarse el imperio del papa absoluto: desesperan pues completamente de la humanidad, que en su ceguera desprecia la única ancla de salvación posible. A sus ojos, nuestra época es el período crepuscular del reinado del Anticristo, el tiempo de los dolores de parto que preceden a la aparición del Anticristo en persona; cuando este haya arrastrado su existencia algunos años sobre la tierra, vendrá el fin de las cosas y el Juicio final. Esta manera de ver [...] se reduce a esto: puesto que la historia no sigue el sendero que le hemos marcado, no debe haber historia en absoluto. O bien, si se prefiere: el mundo debe terminar, puesto que nuestro sistema no consigue realizarse [...]. En realidad, las gentes de esta opinión consideran la apertura de un concilio poco antes de la clausura de la historia del mundo como superflua, o como mucho no la consideran sino como una última advertencia, dada a los hombres más por cólera que por piedad. Al contrario, los otros, y en primer lugar los jesuitas, ven precisamente en el concilio su última estrella de esperanza: se imaginan que inmediatamente después de la proclamación de la infalibilidad del papa y de las proposiciones del Syllabus, la*

---

<sup>36</sup> De una manera que, una vez más, recuerda el carácter ‘cíclico’ de la concepción ultramontana de la historia: Döllinger y el ex-carmelita Jacinto (un sacerdote secularizado que había mantenido una polémica con Newman) se repartirán las acusaciones tradicionales a Lutero; según los ultramontanos, orgullo y lujuria habrían sido sus respectivas razones para apoyar el cisma.

*humanidad, como el rey sicambro Clodoveo, inclinará su frente orgullosa, quemará lo que hasta ahora ha adorado, y adorará aquello que ha quemado*<sup>37</sup>.

El pontificado de León XIII supone, como en tantas otras cosas, un tímido intento de encontrar una solución al conflicto. Algunos gestos de pontífice, como el de abrir los archivos vaticanos a la investigación en 1883, fueron interpretados como signos esperanzadores. Es precisamente en esta etapa cuando se escribe y publica *Quo vadis?*, y cuando la ciencia católica recupera parcialmente la iniciativa. La fundación de universidades católicas en Francia parecía augurar un brillante futuro a la ciencia católica, que estaba en clara desventaja respecto a la crítica racionalista y protestante, especialmente en lo que concernía a los orígenes de la Iglesia: estudiosos que más adelante serían excomulgados como reos de modernismo, como Alfred Loisy, empezaron sus investigaciones con el deseo de servir a la Iglesia en contra de enemigos como Strauss o Renan. Sin embargo, ese camino solo condujo a la gravísima crisis del modernismo, que se manifestaría en el pontificado de Pío X, y que sería zanjada por el papa con una serie de duros documentos.

*Lamentabile sane exitu*, un decreto de la Inquisición romana aprobado por el papa, condenaba en 1907 una serie de sesenta y cinco errores, que no eran en su mayor parte afirmaciones teológicas, sino hipótesis históricas. El decreto establecía claramente una limitación a la investigación histórica de los católicos en todos aquellos puntos que afectaran a la doctrina: *Con éxito verdaderamente lamentable, nuestra edad, enemiga de todo freno, de tal modo sigue no pocas veces las novedades en la investigación de las supremas razones de las cosas que, dejando la que pudiéramos llamar herencia del linaje humano, incurre en gravísimos errores. Los cuales serán muchísimo más perniciosos si se trata de las enseñanzas sagradas, de la interpretación de la Sagrada Escritura y de los principales misterios de la fe. Sobre todo es deplorable encontrar, hasta entre católicos, no pocos escritores que, traspasando los límites marcados por los Santos Padres y la Iglesia misma, se dedican, so pretexto de alta crítica, a buscar un pretendido progreso del dogma, que no es en realidad más que su deformación*<sup>38</sup>.

Ese mismo año apareció la encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, en la que Pío X define el “modernismo” como *un agregado de todas las herejías*. Pero el papa no se limita a definir los errores

---

<sup>37</sup> Döllinger (1904), pág. 249. Sobre su labor apologética, vid. The Catholic Encyclopedia, que termina de esta forma su reseña: *Seldom has it been so clearly proven that whenever a man turns completely from a glorious and honourable past, however stormy, his fate is irrevocably sealed.*

(<http://www.newadvent.org/cathen/05094a.htm>, consultado 15 agosto 2013).

<sup>38</sup> Primer párrafo de la encíclica *Lamentabile*, de Pío X, 1907.



dentro del campo de la teología o la filosofía, sino que además dedica un apartado especial a distinguir los errores del *modernista como historiador y crítico*, en donde, entre otros, se condenan los intentos de analizar críticamente el Pentateuco y los Evangelios como textos formados a través de la adición de documentos de diferentes orígenes y en diferentes épocas; el espíritu crítico que caracteriza a los estudiosos sospechosos de esta nueva herejía se califica de *corrompida atmósfera que todo lo penetra, difundiendo su pestilencia*. La condena se completará en 1910 con un *motu proprio* que impondría a los clérigos la obligación de un juramento antimodernista.

Como hicieron notar los propios acusados<sup>39</sup>, incluso la forma de condenar el modernismo como un conjunto de doctrinas organizado, a la manera de la refutación escolástica las herejías medievales, constituía un anacronismo: según ellos, el modernismo no era un movimiento unitario, sino el nombre colectivo de un conjunto de estudiosos de disciplinas diversas, que por diferentes caminos y de manera independiente habían topado con la ortodoxia en su empeño por aplicar a la historia del cristianismo y a la ciencia bíblica los criterios científicos comúnmente admitidos: *La cuestión entre el modernismo y la Iglesia es en primer lugar histórica: se trata de conocer, o no conocer, ciertos hechos. Esos hechos conciernen varias materias: orígenes cristianos, Escrituras, religiones comparadas, la ciencia de la mente*<sup>40</sup>.

El talante “ahistórico” (si no “antihistórico”) del integrismo católico propiciaba el nacimiento de mitos, que en el sentido eliadiano de la palabra, ofreciesen a los fieles un sustituto válido de la historia. Vistos desde este ángulo, los errores históricos de *Quo vadis?* y tantas otras obras similares dejarían de ser meras equivocaciones o limitaciones, para convertirse en un intento consciente de subordinar la ciencia a la fe. Una nueva hagiografía, con toda la iconografía necesaria para triunfar: es decir, un mito. Eso es lo que Sienkiewicz supo ofrecer.

## 2.2. La herencia de los pueblos sin mitología

A comienzos del siglo III a.C., Evémero (ca. 330-250 a.C.) sugirió una explicación histórica de los mitos. Según este mitógrafo griego, los dioses y los héroes habían sido personas de carne y

---

<sup>39</sup> Los argumentos de la defensa en Loisy fueron publicados en un opúsculo por el propio autor. Loisy (1908).

<sup>40</sup> *The question between Modernism and the Church is primarily historical; one of knowing, or not knowing, certain facts. These facts are concerned with various subject matter -with Christian origins, with Scripture, with comparative religion, with the science of the mind* (Tyrrel, citado por Vidler, 1933, pág. 7).

hueso que habían vivido en tiempos remotos. Su recuerdo, engrandecido y exagerado con el paso de los años, había cristalizado en los mitos.

Esta explicación obtuvo un éxito que no cesaría de acrecentarse con el paso de los siglos. Los primeros filósofos materialistas saludaron esta cómoda manera de desacralizar rápidamente el mundo. Los apologetas cristianos la utilizaron en sus diatribas contra los paganos, argumentando que sus dioses no eran sino mortales divinizados por el tiempo y la costumbre. Tertuliano se burlaba de esta deificación, y preguntaba, de manera irónica, porque no se adoraba como dioses a filósofos como Sócrates o a retóricos como Demóstenes. En la Edad Media, el evemerismo sirvió a los sabios amantes de la Antigüedad para mantener vivo el recuerdo de las divinidades paganas, escudándose en que en realidad se trataba de historias de mortales convertidas en mitos por la superstición y mendacidad de los antiguos<sup>41</sup>. En épocas más recientes, el evemerismo resultó especialmente grato al racionalismo: era una forma cómoda de explicar los relatos llenos de hechos sobrenaturales e inverosímiles, y ofrecía una visión simplista del fenómeno religioso. Todavía hoy existe una fuerte tendencia popular al evemerismo, como demuestra el auge de la literatura pseudocientífica que intenta convertir a los antiguos dioses en extraterrestres que visitaron la tierra en épocas remotas, entreteniendo a los lectores con escenas tales como la armada del almirante galáctico Yahvé luchando contra la escuadra del capitán rebelde Lucifer, Ezequiel avistando un OVNI, o la *abducción* de Ganimedes.

Abandonados los excesos del positivismo, el estudio de los mitos a lo largo del siglo XX ha llevado a los expertos a adoptar una postura muy diferente. La hipótesis evemerista se basa sobre un presupuesto falso: que la historia es anterior a la mitología. Por el contrario, todo tiende hoy a subrayar la existencia autónoma de la mitología como una estructura arraigada en el subconsciente colectivo, e independiente de todo hecho histórico. De hecho, en este trabajo sostendremos la idea de que la mitología no es una degeneración de la historia, ni siquiera una forma primitiva de historia (en un sentido comtiano), sino una alternativa totalmente diferente al relato histórico. Desde esta nueva perspectiva, sería posible incluso defender un “antievemerismo”. Es decir, los mitos existirían antes que la historia, y en algunos casos podrían llegar a modificar esta, “mitificando” un acontecimiento histórico, o bien dando una apariencia histórica a un relato

---

<sup>41</sup> Seznec (1993), cap. I: “La tradition historique”.

mítico. En palabras de Caro Baroja: *Invirtiéndola [ la idea de Evemero, pobre e insostenible en multitud de casos] podemos obtener la imagen de muchos más procesos que se han dado, conforme a los cuales una acción imaginaria e imaginada hace mucho, se ha atribuido en distintas épocas y lugares a un personaje ‘nuevo’, más o menos real*<sup>42</sup>.

Entre las grandes religiones antiguas, tenemos dos casos muy señalados en los que se podía aplicar esta concepción “antievemerista”. Ya desde los tiempos de Renan, los expertos en religiones habían notado una particularidad de hebreos y romanos: ninguno de estos dos pueblos había desarrollado una mitología propia.

Ambos casos destacaban por el contraste. Comparada con otras religiones semíticas, como la fenicia o la caldea, o con culturas cercanas, como la egipcia, la ausencia de mitología entre los hebreos era una excepción notable. Lo mismo podía decirse de la religión romana en el contexto de los pueblos indoeuropeos, si se la comparaba con la exuberante mitología de la lejana India, o con la helénica, asimilada por los romanos en un período bastante tardío. Y no podía decirse que esa ausencia de mitos se debiera a la indiferencia religiosa, sino más bien al contrario. Ambos pueblos habían sido siempre alabados su piedad, y se distinguían por la devoción a sus divinidades y la importancia que el cumplimiento de los ritos tenía para el desarrollo de la vida civil.

Hoy esta opinión ha dejado de ser válida. En el caso de la religión romana, en el que la investigación es mucho más cómoda -pues no hiere susceptibilidades religiosas vivas-, el gran cambio llegó gracias a los estudios de la escuela de Dumézil. Este experto en mitología indoeuropea llegó a identificar una serie de estructuras míticas -entre ellas, el célebre esquema trifuncional- que se repetían en mitos hindúes, escandinavos y caucásicos. Pero lo que ahora nos interesa es la sorprendente interpretación que hizo de la religión romana: llegó a la conclusión de que muchos episodios que los historiadores clásicos nos habían transmitido como parte de la historia romana -la sucesión de los primeros reyes, el rapto de las Sabinas o el sacrificio de Scevola, por ejemplo-, y que como tales habían sido considerados por la tradición historiográfica, no eran en realidad sino versiones historiadas de antiquísimos mitos indoeuropeos. En pocas palabras: los romanos habían ocultado su mitología bajo la apariencia de un relato histórico<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> Caro Baroja (1990), pág. 48-49, “Sobre algunas formas elementales de exposición y explicación en la Historia”

<sup>43</sup> Dumézil (1995): *Histoires romanes* (pág 1077-1437). Se trata de un rescate de hechos asumidos como históricos, pero que la investigación comparatista ha demostrado tener sus correspondientes en mitos o leyendas irlandesas o

Los estudiosos de la Biblia llegaron a una conclusión semejante cuando, por fin, se atrevieron a analizar los episodios más famosos de la “Historia sagrada” como si de simple mitología se tratara, y no como la revelación de la palabra divina. Así, la comparación con la mitología mesopotámica, que se empezaba a conocer gracias al desciframiento de los textos cuneiformes, desveló sorprendentes paralelismos con mitos y epopeyas babilónicos o ugaríticos: el caso más célebre, pero no el único, fue la identificación de la epopeya de Gilgamesh como fuente del relato bíblico del Diluvio.

Al emprender ahora el análisis del relato fundacional de la Iglesia romana, no podemos dejar de preguntarnos hasta qué punto los historiadores eclesiásticos no han repetido el mismo proceso de *historiar el mito*, que caracteriza a las dos civilizaciones que conforman su acervo ideológico y su herencia cultural más preciada. Lo interesante del mito neroniano es que, pese a contar con precedentes antiguos y bien documentados, su etapa formativa se produjo en un período tan cercano y accesible como es el siglo XIX. Podemos estudiar cómodamente su surgimiento y desarrollo, buscar sus fuentes, detectar las influencias y analizar las razones de su éxito. Conocemos también su iconografía, popularizada a través de las ilustraciones de las novelas piadosas y del cine. Ahora hace falta que indagemos acerca de la historia real: aquella que ha quedado relegada a la historiografía especializada, eclipsada por el brillo del mito neroniano.

### 3. ENUNCIADO DE LOS MITOS ULTRAMONTANOS.

Antes de abordar su análisis, hemos creído conveniente resumir los mitos ultramontanos sobre Roma en unas cuantas afirmaciones que recogen la versión popular de la historia de los primeros cristianos en el Imperio romano. Pese a que a veces se trata de proposiciones contradictorias, todas pueden encontrarse en términos similares en muchos libros de texto en uso,

---

hindúes: *ces ‘faits’, tous révélés ou mis en valeur par la comparaison à divers niveaux, dissuadent, malgré les précisions de noms de lieux et d’hommes, de chercher des événements réels sous les récits considérés et engagé à les restituer à la littérature pure, une littérature elle-même nourrie d’une religion et d’une conception du monde traditionnelles, plus anciennes que Rome.* Dumézil (1995), pág. 1084.

en no pocos manuales y enciclopedias, e incluso en más de una voluminosa historia de la Iglesia. Es acaso la única versión de la historia romana que ha pasado al celuloide.

En los siguientes capítulos de esta primera parte abordaremos uno por uno esos puntos, de manera crítica y analítica, para confrontarlos con los conocimientos y opiniones que los ponen en cuestión. Esperamos demostrar así que tanto el mito de las Catacumbas, como el de la Roma de Nerón, no son el resultado de una aproximación científica a la antigüedad, sino el resultado de la deformación de una imagen arquetípica, que se produjo sobre todo a lo largo del siglo XIX.

En la segunda parte, nos centraremos sobre todo en los acontecimientos del siglo XIX que deformaron la visión de la Antigüedad y forjaron estos mitos. Veremos la intencionalidad política y religiosa de estas polémicas, y estudiaremos la manera en que el mito surge, primero en la prensa ultramontana, en sermones y documentos pastorales; luego, en obras literarias.

En la tercera parte veremos como en el siglo XX los mitos ultramontanos salieron de su contexto originario gracias a la literatura y al cine. Ya sin ningún tipo de intencionalidad política o apologética, pasaron a la conciencia popular a través de los nuevos medios de comunicación de masas, hasta formar parte de la cultura popular.

A continuación se enumeran los rasgos que caracterizan los dos mitos que estudiaremos en los capítulos siguientes:

### **3.1. Enunciado del Mito de las catacumbas:**

- El cristianismo y el judaísmo divergieron muy pronto, pues los judíos, culpables de la muerte de Jesús, rechazaron su predicación y persiguieron a los cristianos.
- Durante tres siglos, la Iglesia vivió en la clandestinidad. Los emperadores romanos persiguieron y martirizaron cruelmente a un sinnúmero de cristianos.
- La persecución religiosa del cristianismo fue un hecho excepcional en la historia del Imperio, que contrasta con la tolerancia que mostró hacia otras religiones, incluyendo el judaísmo.
- La religión de los romanos era sincrética y politeísta: persiguieron el cristianismo porque no podían aceptar su pureza y el rigor de su monoteísmo.

- La Era apostólica es una Edad de oro, pues los primeros cristianos estaban libres de los excesos y errores que luego contaminaron a la Cristiandad.
- Las catacumbas eran refugios secretos, protegidos por las leyes romanas sobre cementerios, que empleaban los cristianos para celebrar su culto y refugiarse durante las persecuciones.
- La depravación moral de los romanos fue la causa de su ruina. La adopción del cristianismo hizo desaparecer los aspectos más inmorales de la civilización romana, tales como la esclavitud o los juegos circenses.
- Los emperadores paganos fueron tiranos adorados como dioses. Constantino, padre del Imperio cristiano, fue el primero que se conformó con ser reconocido como un simple mortal.
- La persecución de los cristianos acabó con el decreto de Tolerancia de Milán de 313 (excepto un episodio aislado: el regreso al paganismo en tiempos de Juliano el Apóstata).
- Desde entonces, los emperadores cristianos, que actuaban bajo la benéfica influencia de la Iglesia, abolieron las leyes injustas y crueles y acabaron con los abusos.

### **3.2. Enunciado del Mito de la Roma de Nerón:**

- El emperador Nerón fue un monstruo capaz de todas las atrocidades.
- El odio hacia su propio pueblo le llevó a ordenar el incendio de Roma.
- Para desviar la indignación popular, Nerón acusó a los inocentes cristianos de provocar el fuego, y ordenó la persecución y crueles martirios.
- En aquella matanza murió Pedro, primera papa, fundador de la Iglesia romana.

## CAPÍTULO II

### LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

*Es preciso incluso que las creencias profesadas se fundamenten también en la razón. Los que creen sin examen todo lo que se les dice, se parecen a esos infelices, presas de los charlatanes, que corren detrás de los Metragirtos, los sacerdotes de Mitra, o de los Sabacios y los devotos de Hécate o de otras divinidades semejantes, con las cabezas impregnadas de sus extravagancias y fraudes.*

(Celso, *Discurso verdadero*)<sup>1</sup>

Corría el noveno año del imperio de Claudio, el 50 de lo que un día se llamaría la Era Cristiana. La nueva esposa del emperador, Agripina, empezaba a poner en práctica el plan que debía llevar al poder a su hijo Nerón. Al adoptar a su hijastro, Claudio ponía en peligro los derechos de su propio vástago, Británico. Un año después, Nerón ya vestía la toga pretexta, y comenzaba su *cursus honorum* como procónsul. Su primer discurso ante el senado, sobre Ilión, la primera Roma, causó sensación. Al año siguiente se casaba con Octavia, hija de su padre adoptivo. Los astrólogos habían vaticinado el reinado de un nuevo Apolo. Una nueva fase en la historia de Roma estaba a punto de comenzar<sup>2</sup>.

Por aquel entonces, un predicador itinerante de una nueva secta milenarista escribía desde Corinto una carta dirigida a los conversos de Tesalónica. Bajo una apariencia insignificante, este acontecimiento supone nada menos que la entrada en la historia de una de las doctrinas más influyentes de todos los tiempos. En efecto, lo que conocemos hoy como la primera *Epístola de Pablo a los Tesalonicenses* es, probablemente, el testimonio más antiguo que haya llegado hasta nosotros del (o sobre el) cristianismo.

---

<sup>1</sup> Celso (1988), pág. 21.

<sup>2</sup> Griffin (2005), Cap. 3 -*The New Ruler*- y cap. 4 -*The Golden Age*.

La vida de Nerón, que la posteridad recordará como el Anticristo, está pues íntimamente ligada a la entrada del cristianismo en la historia. De acuerdo con la teoría del mito del eterno retorno enunciada por Eliade, es el tiempo primigenio, el *illud tempore* en el que se desarrolla la historia mítica, condenada eternamente a repetirse.

El mito de la Roma neroniana describe al cristianismo como una religión nacida adulta, claramente diferenciada del judaísmo y del paganismo, portadora de un mensaje nuevo y universal. Una doctrina capaz de modelar dos mil años de historia de una buena parte de la humanidad, de crear instituciones milenarias que han sobrevivido a los estados más longevos, de doctrinas que han afrontado victoriosamente los ataques más formidables. Inexplicablemente, el mito la describe como un conjunto de enseñanzas ajenas a los acontecimientos que por entonces sacudían el imperio, carente de contenido político, impermeable a toda ambición de poder. Una fe propagada por apóstoles imbuidos por la santidad de su misión, celosos por transmitir en toda su pureza el mensaje evangélico, aún no corrompido por divergencias, errores y herejías. Es la era apostólica: la Edad de oro, que ha inspirado, y a la que han aspirado desde entonces, todos los movimientos de reforma del cristianismo.

Antes de analizar el mito, es preciso que recapitemos qué es lo que sabemos acerca de ese momento fundacional. Sobre el contexto histórico e ideológico: lo que la crítica alemana habría denominado *Sitz im Leben* del primer cristianismo.

## **1. LA HISTORIOGRAFÍA CRISTIANA**

Al abordar los tópicos que han oscurecido la percepción de la historia del primer cristianismo, resulta conveniente reflexionar acerca de las particularidades de la historiografía cristiana. Antes de juzgar demasiado a la ligera la relación del Estado romano con la secta cristiana, o de desechar las opiniones de filósofos paganos como Celso y Porfirio, habría que plantearse qué juicio nos merecerían Pascal o Voltaire si sólo conociésemos sus obras a través de las citas contenidas en las refutaciones de sus adversarios jesuitas; qué pensaríamos hoy de la Revolución francesa, si una férrea censura



hubiera filtrado tan solo los panfletos de los *emigrés* y las opiniones de Burke; qué sabríamos de Napoleón, si nuestra única fuente de información sobre él fuesen las caricaturas inglesas.

### **1.1. Las fuentes sobre el primitivo cristianismo.**

Aunque existe una gran variedad de fuentes que se refieren a los primeros siglos del cristianismo, durante siglos los historiadores han dado preferencia a los documentos escritos. La abundancia y la facilidad de interpretación de estos textos, especialmente de los conservados en griego y latín, ofrecían al historiador la oportunidad de construir cómodamente una visión coherente de la Antigüedad.

Pero esa comodidad tenía un alto precio. Hasta que los desiertos de Egipto y Judea empezaron a desvelar sus secretos, la inmensa mayoría de los documentos de los que se disponía procedían de códices medievales, a menudo incompletos, que a su vez eran el resultado de una larga e ignota cadena de copias. En muchas ocasiones, las obras se han conservado sólo de forma fragmentaria, llenas de erratas y lagunas.

A diferencia de otros materiales historiográficos, sobre los que sólo han actuado los estragos inevitables, ocasionados por el azar o por la desidia, sobre estas fuentes se ha ejercido durante siglos una expurgación sistemática y consciente<sup>3</sup>. Los monjes de los *scriptoria* medievales, o sus antecesores, los copistas, en la época en la que cristianismo ya era religión oficial del Imperio, no eran autómatas que reprodujesen con absoluta fidelidad los originales: su labor consistía precisamente en aplicar un filtro. Es lo que los historiadores modernos llaman con el curioso término ‘editar’. En el caso de los documentos que atañen directamente al origen del cristianismo, el tamiz era aún más tupido, pues debía evitar la transmisión de errores o blasfemias. En una época ajena a cualquier noción de crítica textual, el copista consideraba que la verdad no estaba en los documentos, sino en los dogmas. Y si algo no concordaba con ellos, es que estaba

---

<sup>3</sup> Una investigación acerca de las alteraciones que se refieren a los propios documentos que componen el Nuevo Testamento, haciendo hincapié en su intencionalidad y en el contexto de las luchas doctrinales, en Ehrman (1993) y (2012).

equivocado y merecía ser destruido, alterado, interpolado o sustituido. Paradójicamente, si hoy muchos historiadores confesionales lamentan la escasez de fuentes sobre el primitivo cristianismo, ello se debe en buena medida a esta labor de expurgo sistemático realizada por los guardianes de la ortodoxia.

En algunos casos, el descubrimiento de documentos epigráficos o literarios originales ha servido para arrojar alguna luz sobre algunas ideas transmitidas por autores cristianos, o por autores paganos “editados” por copistas cristianos. Uno de esos hallazgos ha sido el de los papiros de Nag Hammadi en 1945, una biblioteca de manuscritos coptos. Estos documentos, en su mayoría heterodoxos, fueron escondidos para librarlos de una purga, y han llegado hasta nosotros gracias a las condiciones de sequedad extrema del desierto egipcio. Su hallazgo ha permitido ampliar considerablemente nuestros conocimientos sobre el gnosticismo, que antes se conocía principalmente a través del testimonio de sus detractores. Además, ha revolucionado el estudio de la figura de Jesús, gracias a la aparición de evangelios apócrifos (es decir, no canónicos), que antes eran parcial o completamente desconocidos.

En 1947, el mayor descubrimiento de la arqueología moderna en Israel, los Rollos del Mar Muerto, cambió radicalmente la manera de entender el ambiente del judaísmo apocalíptico en el que se originó el cristianismo. Aunque las primeras interpretaciones situaban a la secta en la época de Alejandro Janneo (126-76 a.C.) la posibilidad, apuntada por algunos autores, de que la secta de Qumram estuviera directamente relacionada con el primitivo cristianismo<sup>4</sup> -ya sea con la secta del Bautista, o incluso con los propios seguidores de Jesús-, produjo tal impacto, que en pleno siglo XX, el material descubierto fue objeto de un auténtico intento de ‘secuestro’ por parte de los estudiosos encargados

---

<sup>4</sup> Lo que hace verdaderamente único este material no es solo que se haya librado de la censura religiosa, sino que, además, se trata de una de los rarísimos casos en que un texto ha llegado hasta nosotros sin pasar por la censura política ejercida por Roma: *That historical portions of the New Testament suffer from the same defects [flatter of the Romans and vilification of the Jews] should be obvious to anyone with even a passing familiarity with them. But the Dead Sea Scrolls do not, for the simple reason that they did not go through the editorial processes of the Roman Empire. The opposite; they were probably deposited in caves expressly to avoid it.* Eisenman: (2002), pág. XXIV.

de su custodia que se prolongó hasta la década de 1990<sup>5</sup>: hubo de transcurrir casi medio siglo desde el descubrimiento, para que la comunidad académica pudiera al fin acceder libremente a estos textos. No es de extrañar que muy pronto surgieran teorías que contradecían, y en ciertos casos invertían la historia tradicional<sup>6</sup>. El ejemplo de las vicisitudes de estos rollos (sin que sea preciso acudir a la teoría de un gran complot: los egoísmos y mezquindades personales, unidas a la desidia y la negligencia de unos y otros, explica bien lo sucedido) permite imaginar lo que ha podido ser el destino de cualquier texto que, en el largo período en que la gestión de las bibliotecas estuvo en manos de la Iglesia, ofreciera una imagen discordante del primer cristianismo.

## 1.2. Omisiones, interpolaciones y fraudes.

La crítica moderna ha detectado claros y abundantes indicios de alteración o falsificación en las obras antiguas. Tal es el caso del famoso *testimonium flavianum*, que tradicionalmente se utilizaba con el valor de prueba, pues se consideraba como el documento más antiguo acerca de Jesús procedente de un autor no cristiano<sup>7</sup>. Este es el fragmento en el que, supuestamente, Flavio Josefo (37-101 d.C.) hablaba de Jesús:

*En aquella época apareció Jesús, hombre sabio, si es que se le puede llamar hombre. Pues realizó cosas maravillosas, fue maestro de aquellos que reciben gustosamente la verdad y atrajo a muchos judíos y también a muchos griegos. Por la denuncia de los primeros de nuestra nación, Pilatos le condenó a la cruz; pero aquellos que le habían amado al comienzo no cesaron de reverenciarle, pues apareció al tercer día, resucitado como lo habían anunciado las divinas profecías y otros mil prodigios. Todavía hoy subsiste la secta, que de él toma el nombre de cristianos<sup>8</sup>.*

Ahora bien, si Flavio Josefo hubiera tenido realmente a Jesús por un ser sobrehumano, si hubiese admirado su doctrina, admitido sus milagros y su resurrección, y además acusara a los dirigentes judíos de ser los culpables de su muerte, entonces no

---

<sup>5</sup> A propósito de la ‘guerra por los Rollos del Mar muerto’, Silberman (2003). Cabe destacar el papel protagonista que Eiseman tuvo en la apertura de los rollos al mundo académico.

<sup>6</sup> Sin duda, la obra más polémica y contradictoria es la de Eiseman (1996) y (2002).

<sup>7</sup> Un interesante análisis de este fragmento, con las opiniones de diferentes autores, en Goguel (1925).

<sup>8</sup> Flavio Josefo, *Ant. Jud.*, XVIII, 63-64 . En JOSEFO, Flavio (1986.)

habría sido el judío helenizado, simpatizante de los fariseos y orgulloso de su nación que conocemos, sino un cristiano antisemita. Desde luego, la explicación más lógica y económica es suponer que aquí, como en tantos otros casos, la mano de un copista haya corregido o sustituido algún pasaje considerado indigno de reproducirse en su forma original<sup>9</sup>.

En este caso, se puede incluso datar aproximadamente la interpolación, gracias a las citas que proporcionan autores cristianos. En el siglo IV, Eusebio de Cesarea se refiere en dos ocasiones a este pasaje en sus escritos, prueba de que para entonces la interpolación ya estaba circulando. Sin embargo, un siglo antes, Orígenes había afirmado de manera explícita que Josefo no creía en Jesús: lo que demuestra que el libro que leía Orígenes era diferente del que ha llegado hasta nosotros<sup>10</sup>.

En ocasiones, los autores cristianos simplemente crearon documentos que atribuyeron a autores paganos, como es el caso de la correspondencia apócrifa entre Séneca y san Pablo que desempeña un papel importante en el mito, o la supuesta carta de Pilatos a Tiberio de la que habla ingenuamente Tertuliano, y que provocaba las burlas de Gibbon<sup>11</sup>.

Las alegaciones de los impugnadores del cristianismo se han conservado tan solo a través de las citas que los Santos Padres introdujeron en sus refutaciones. Por tanto, es muy probable que sólo hayan transmitido las acusaciones más fáciles de refutar. Pese a todo, muchas de las objeciones de Celso o Porfirio, en especial las que tienen un carácter histórico, resultan a menudo inobjectables: la crítica moderna les suele dar la razón, y los teólogos tienen que deplorar las infortunadas “refutaciones” de algunos Padres de la Iglesia. Tal es el caso de un interesante pasaje de Porfirio, en el que este pone de manifiesto la oposición entre las posturas respectivas de Pedro y Pablo que denotan las

---

<sup>9</sup> En 1971, el descubrimiento de una versión árabe más moderada en sus elogios abrió el camino a una polémica acerca de los que consideran que todo el fragmento es una interpolación, frente a los que aducen que al menos una parte es original, e incluso se atreven a ‘reconstruir’ el fragmento originario. Un estado de la cuestión en: Kirby, Peter. "Testimonium Flavianum: Josephus' Reference to Jesus." *Early Christian Writings*. 2013. Versión on-line: <http://www.earlychristianwritings.com/testimonium.html> (consultado 15 agosto 2013).

<sup>10</sup> Wells (1971), pág. 192.

<sup>11</sup> Apol., XXI.

epístolas paulinas, anticipándose así en mil quinientos años a la tesis de la escuela de Tubinga. El desconcierto de los cristianos ante tales discrepancias llevará a san Jerónimo a idear una justificación descabellada: la contienda no implicaría discrepancias doctrinales, sino que sería una estrategia urdida por el bien de la Iglesia<sup>12</sup>.

Las fuentes cristianas adolecen de un marcado carácter apologético que perjudica su credibilidad. Eusebio de Cesarea (Eusebius Pamphili, hacia 260-339 d.C.), el fundador de la historiografía cristiana, es un buen ejemplo de este defecto: en un pasaje famoso, Buckhardt lo acusó de ser el primer historiador deliberadamente mendaz de la Antigüedad<sup>13</sup>. En su *Historia eclesiástica*, modelo secular de cronistas cristianos, Eusebio tiene la ingenuidad de reconocer que ha incluido tan solo aquello que redundaba en mayor gloria de la religión<sup>14</sup>. Nada más lejos de la máxima tacitiana de la historia escrita *sine ira et studio*, o del ideal expresado por Tucídides: incluir en el relato la opinión de las partes enfrentadas. Ni Eusebio, ni Lactancio (Lucius Caecilius Firmianus Lactantius, hacia 250-325 d.C.), ni los demás historiadores cristianos olvidan jamás que son sobre todo panegiristas, y que su principal objetivo no es la exposición objetiva, sino la exaltación de su credo<sup>15</sup>.

Además, Eusebio presentaba las luchas doctrinales dentro del cristianismo como un combate entre la tradición apostólica, heredera del genuino mensaje de Jesús, contra

---

<sup>12</sup> Labriolle (1934), pág. 261 y ss. Gracias a este fragmento del polemista cristiano, sabemos que Porfirio había anticipado la teoría que la crítica moderna admite, a partir de Baur: *Didicimus, quod propter metum Judaeorum et Petrus et Paulus aequaliter finxerint se Legis praecepta servare. Qua igitur fronte, qua audacia Paulus in altero reprehendit [al. reprehendat], quod ipse commisit? Ego, imo alii ante me exposuerunt causam quam putaverant, non officiosum mendacium defendentes, sicut tu scribis: sed ostendentes [al. docentes] honestam dispensationem, ut et Apostolorum prudentiam demonstrarent, et blasphemantis Porphyrii impudentiam coercerent, qui Paulum et Petrum puerili dicit inter se pugnasse certamine: imo exarsisse Paulum in invidiam virtutum Petri, et ea scripsisse jactanter, quae vel non fecerit, vel si fecerit, procaciter fecerit id in alio reprehendens quod ipse commiserit. Interpretati sunt illi ut potuerunt. Tu quomodo istum locum edisseres? utique meliora dicturus, qui veterum sententiam reprobasti.* (Epistola CXII Hieronymi ad Augustinum, 11)

<sup>13</sup> Buckhardt (1982), pág. 321. También 294 y ss. Algunos estudiosos han detectado que la famosa interpolación del Testimonio flaviano se aproxima, por su vocabulario, al lenguaje de Eusebio. Olson, Ken. "Eusebian Fabrication of the Testimonium" (citado por Kirby, vid. nota 9).

<sup>14</sup> *Nous ne nous laisserons donc pas davantage aller à rappeler la mémoire de ceux qui ont été éprouvés par la persécution, non plus que de ceux qui ont fait un complet naufrage pour le salut, et qui par suite même de cette résolution ont été précipités au fond de l'abîme. Dans cette histoire générale nous rapporterons seulement les choses qui doivent nous être utiles d'abord à nous-mêmes, puis à ceux qui viendront après nous.*

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, VIII, 2, 3.

<sup>15</sup> Trompf (2000), pág. 107 y ss.

las sucesivas herejías que iban surgiendo, y daba por hecho que todas las doctrinas erróneas habían sido innovaciones y desviaciones de la fe originaria (ironía de la historia: posteriormente, la Iglesia católica le considerará a él como un hereje arriano). Sin embargo, los descubrimientos arqueológicos ponen de manifiesto más bien lo contrario: que a menudo las doctrinas más antiguas fueron las que posteriormente se considerarían heréticas<sup>16</sup>.

La sospecha que desde su origen planea sobre la objetividad de la historiografía cristiana ha tenido un efecto contraproducente: desde el momento en que ojos críticos han examinado estos documentos, se conjeturado que en cualquier momento podría aparecer un texto ignorado que revelara secretos inconfesables del cristianismo. Es una idea que continúa vigente, y que alimenta sin cesar las teorías conspiratorias más disparatadas, como las que han acompañado recientemente algún éxito editorial de escasa calidad literaria y nula trascendencia histórica. Los precedentes decimonónicos de polémicas semejantes a las que han provocado recientemente algún descubrimiento moderno –como el famoso *Evangelio de Judas*– son los casos de la *Didascalia de los apóstoles* y sobre todo de la *Philosophoumena* de Hipólito. Nos detendremos brevemente en este último caso, en el que intervinieron algunos de los protagonistas de nuestro estudio.

Un manuscrito encontrado en la biblioteca del Monte Athos en 1842 permitió atribuir a san Hipólito (hacia 170-236) una obra titulada *Refutación de todas las herejías*, y que antes sólo se conocía de manera fragmentaria, gracias a las citas de Orígenes (Orígenes Adamantius, 185-254 d.C.), que la llamaba *Philosophoumena*.

La crónica permitía seguir con detalle ciertos hechos escandalosos relacionados con la Iglesia romana del siglo III, de los que eran protagonistas los papas Ceferino (pontificado 199-217) y Calixto (pontificado 217-222). La Iglesia tenía a Hipólito por mártir y santo, y hasta le atribuía desde antiguo una de las colecciones litúrgicas más antiguas que se haya conservado, la *Tradición apostólica*. Sin embargo, en el libro recién descubierto, Hipólito acusaba a ambos papas de varias herejías, y pintaba un cuadro sumamente desagradable de los cristianos de la época. Las luchas de las que hablaba no

---

<sup>16</sup> Ehrman, Bart D. (2003).

tenían nada que ver con la imagen idealizada que se atribuía a la Era apostólica. Por si fuera poco, Hipólito pretendía que era él, y no Calixto, el obispo legítimo: lo que le convertía en uno de los primeros antipapas. Como el descubrimiento reciente de la cripta de San Calixto había sido utilizado por la propaganda católica, muchos críticos vieron en lo que parecía ser la confirmación documental de la existencia de un papa hereje una oportunidad de atacar con este texto la doctrina de la infalibilidad papal que los ultramontanos pretendían imponer por entonces a toda la Iglesia.

Fue necesaria una larga polémica y la participación decisiva del teólogo e historiador alemán Döllinger para contrarrestar el efecto de esas revelaciones<sup>17</sup>. Así se imaginó la versión tranquilizadora que fue acogida con alivio por los católicos<sup>18</sup>: Hipólito cayó temporalmente en el cisma y la herejía, hasta que un providencial destierro en las minas de Cerdeña en compañía del papa Ponciano (pontificado 230-235) le dio la oportunidad de arrepentirse, confesar sus pecados, volver a la ortodoxia y morir reconciliado con la Iglesia: por eso la tradición había olvidado el cisma, y le recordaba como santo y mártir<sup>19</sup>. Toda esta versión, en flagrante contradicción con el principio de la *navaja de Ockham*, no tiene otra razón de ser que un claro apriorismo: si la opinión de Hipólito cuando escribió la *Philosophoumena* fue también la que tenía al morir, sería preciso reconocer que la Iglesia infalible había sido engañada.

El origen del mito neroniano se explica en el contexto del desarrollo de estas polémicas historiográficas y teológicas del siglo XIX. A medida que se debatían estas cuestiones eruditas, cada vez más alejadas de una visión de Jesús y del primitivo cristianismo compatible con las creencias católicas, la literatura (y luego, el cine) ofrecían alternativas seductoras.

---

<sup>17</sup> Döllinger (1853). Fue precisamente esta obra la que convirtió a Döllinger en un campeón de la historiografía católica. En su interpretación, la obra de Hipólito estaba contaminada con prejuicios clasistas contra Calixto, que había sido esclavo. El descubrimiento de la cripta de san Calixto y la publicación de la obra de Döllinger señalan seguramente el apogeo de la ‘contraofensiva’ historiográfica católica en el siglo XIX. Cfr. Cap. XI.

<sup>18</sup> Cfr. Artículo “Pope Callistus I” en la Catholic Encyclopedia, que acaba con esta glosa encomiástica: *The accusations of Hippolytus speak for the sure tradition of the Roman Church and for its perfect orthodoxy and moderation. If we knew more of St. Callistus from Catholic sources, he would probably appear as one of the greatest of the popes.* <http://www.newadvent.org/cathen/03183d.htm> (12/7/2012)

<sup>19</sup> Döllinger (1853).

## 2. EN BUSCA DEL JESÚS HISTÓRICO.

La cuestión acerca de la historicidad de Jesús ya se había planteado en la antigüedad. Porfirio, a finales del siglo III, ya negaba cualquier valor histórico o biográfico a los Evangelios, al afirmar que *los evangelistas son los inventores, no los historiadores de las cosas que cuentan de Jesús*<sup>20</sup>. Pero el triunfo del cristianismo, a comienzos del siglo IV, había acallado todas las críticas. Si se exceptúa la persistencia de algunas herejías de signo gnóstico, las polémicas medievales contra religiones rivales habían versado sobre la condición mesiánica de Jesús, o sobre su estatus divino, no sobre su historicidad. Habría que esperar hasta el siglo XVIII para que la crítica histórica volviera a plantearse dudas a este respecto.

Entre las obras deístas y ateas de aquella época destaca la obra precursora de Constantin-François Chassebœuf, conde de Volney (1757-1820), *Les ruines de Palmire, ou méditations sur les révolutions des empires* (1791), que definía el cristianismo como un *culto alegórico del Sol*, y a Jesús como el héroe de una religión misteriosa, como Mitra o Tammuz<sup>21</sup>. Aparecida en plena vorágine revolucionaria, la obra sedujo por algún tiempo a Napoleón, aunque este, a partir del Concordato, consideraría más útil utilizar el cristianismo, que oponerse a él. Era la misma estrategia seguida siglos antes Constantino, con quien muchos le comparaban. *L'Origine de tous les Cultes, ou la Religion universelle* (1795), del filósofo Charles-François Dupuis (1742-1809) buscaba el origen común a todas las religiones en la astronomía, para concluir que el cristianismo no era sino una *fable solaire*: sus ideas abrían la vía del hipercriticismo, y sus abusos serían objeto de la burla de Jean Baptiste Pérès, quien en 1827 utilizaba el mismo método para ‘demostrar’ que Napoleón era otro mito solar. Entre tanto, una auténtica revolución en el mundo de la teología y la crítica histórica referida al cristianismo se estaba incubando en las aulas de las universidades alemanas.

---

<sup>20</sup> Porfirio, fragmento 15, cit. en Labriolle (1934), pág. 251.

<sup>21</sup> Volney (1985), pág. 154.



## 2.1. La Teología liberal y las “Vidas de Jesús”

A partir de la Ilustración, la escuela conocida en Alemania con el nombre de *liberale Theologie*, se empeñaría en despojar a la teología de los férreos corsés del dogma, y adaptaría a la exégesis bíblica procedimientos científicos y racionalistas. Estos teólogos protestantes evitaban las explicaciones sobrenaturales y aplicaban con rigor a su disciplina los avances de la historiografía y de la filología, a través del análisis de textos y del método comparativo. Esta corriente innovadora, inspirada en los principios de la Ilustración y del protestantismo liberal de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), alcanzaría su apogeo en la Escuela protestante de Tubinga, que abordó materias históricas que hasta entonces habían quedado arrinconadas detrás de las querellas doctrinales entre iglesias rivales.

Fue así como aparecieron los grandes temas de la teología contemporánea: en lugar de la imagen idealizada de la Edad de Oro apostólica, se hicieron patentes, de pronto, las disensiones entre diferentes corrientes; el dogma, aceptado como inmutable, aparecía ahora como el resultado de un largo proceso de formación, no carente de vacilaciones y titubeos (*Dogmengeschichte*)<sup>22</sup>. Con ayuda de las técnicas de la investigación filológica, los teólogos abordaron el problema del origen de los evangelios, que se trataban como cualquier otro documento histórico, sin concesiones a lo sobrenatural. Así fue como Christian H. Weisse (1801-1866) puso de manifiesto la precedencia de Marcos sobre los demás evangelios. Luego, Heinrich J. Holtzmann (1832-1910) contribuiría al desarrollo de la ‘hipótesis de las dos fuentes’ o *Zweiquellentheorie*: el *Ur-Markus* o *Proto-Marcos*, una versión primitiva del evangelio de Marcos, y una hipotética colección de dichos atribuidos a Jesús -que a partir de 1900 se conocería como *Documento Q*- habría constituido el material de base para los evangelios canónicos de Mateo y Lucas, y para algunos apócrifos, como Tomás.

Pero la tesis más importante de la escuela de Tubinga -y uno de los elementos desencadenadores de la formación del mito neroniano- se debe a Ferdinand Christian

---

<sup>22</sup> Baur (1863), sobre las disensiones entre Pedro y Pablo; Harnack (1886-1890), sobre la historia de los dogmas.

Baur (1792-1860), quien postulaba un conflicto originario entre una iglesia petrina, judaizante, de talante normativo, y la iglesia paulina, portadora de valores espirituales y universales. La primera, sería una secta apenas diferenciada del judaísmo, respetuosa de la Torah y practicante de la circuncisión. La segunda predicaba la libertad del creyente y una *Nueva Alianza* que dejaba sin efecto la ley antigua. Según Baur, el cristianismo habría surgido tardíamente, de la confluencia de ambas corrientes, tras la muerte de los apóstoles.

En pleno auge del hegelianismo, y en un ambiente propicio para el desarrollo de doctrinas raciales, la idea implícita, que no tardó en ser desarrollada en obras de divulgación de escaso valor científico, era que el cristianismo era la síntesis dialéctica entre el sectarismo ritualista semítico y la universalidad grecorromana. De manera implícita, resurgía un viejo tema de la Reforma: Lutero se había inspirado precisamente en la *Epístola a los Gálatas*, que contiene los reproches de Pablo contra Pedro, para emprender su crítica radical a la Iglesia romana. Las Iglesias evangélicas, nacidas de la reinterpretación de las *Epístolas* paulinas, se consideraban pues herederas de su espiritualidad, más auténtica y universal, frente al ‘fariseísmo’ doctrinario de los católicos.

Sin duda, estas tesis preocupaban mucho en los ambientes de la intelectualidad católica. Pero estaban lejos de alcanzar a la opinión pública: si la escuela de Tubinga gozó, más allá del ámbito académico, de suficiente renombre popular como para que el magistral don Fermín del Pas la citara en sus sermones en la recoleta Vetusta<sup>23</sup>, esto se debió sobre todo al empeño de sus miembros más destacados en escribir biografías de Jesús a partir del material que ofrecían los Evangelios.

De cuantas *Lebens Jesu* aparecieron por entonces en Alemania, la más influyente es la que publicó en 1835 el más célebre discípulo de Baur, David Friedrich Strauß (1808-1874)<sup>24</sup>. Su tesis principal causó escándalo entre los conservadores: si los cristianos

---

<sup>23</sup> ALAS ‘CLARÍN’, Leopoldo (1990): *La Regenta*. (2 vol.). Madrid: Ed. Castalia, vol I, pág. 445. El narrador constata la superioridad del Magistral sobre su contrincante –*Gloucester*– en la opinión del público, ya que en los sermones de este último no había *nada de Strauss, ni de las luchas exegéticas de Tubinga y Gotinga*.

<sup>24</sup> Strauß (1835/36).

habían visto en los paralelismos entre las profecías del Antiguo Testamento y los episodios evangélicos una demostración de la divinidad de Cristo (y las frecuentes polémicas con los judíos habían contribuido a cultivar especialmente este apartado de la exégesis), Strauß invertía ahora el argumento, y postulaba que esas coincidencias se debían a que los evangelistas habían armado la biografía de Jesús sobre el esquema predefinido por esas profecías, con objeto de proclamar su condición mesiánica. Los evangelios dejaban de ser considerados como la verdad por antonomasia, y se presentaban como el resultado de un proceso más o menos inconsciente de creación de leyenda. El erudito alemán prescindía de intervenciones sobrenaturales y milagros, y descartaba como fuente histórica el *Evangelio de San Juan*, al afirmar que este texto, de redacción muy tardía, había sido escrito con la finalidad de servir a debates teológicos, y carecía de cualquier carácter biográfico. El Jesús de Strauß, en fin, adquiría los rasgos de un filósofo portador de una religión humanitaria y universal.

Casi treinta años después que su colega alemán, Ernest Renan (1823-1892), un librepensador formado en seminarios católicos, publicó su propia versión de la *Vie de Jesus*<sup>25</sup>. Gracias a su pluma ágil, y a su talento como divulgador, muchas de las ideas de la teología liberal alemana se popularizarían a través del sabio francés.

Renan había emprendido la redacción de la biografía de Jesús durante una expedición arqueológica a Fenicia y Siria: una afortunada combinación de erudición y observaciones psicológicas, en el marco de descripciones llenas de color local -el paisaje de Tierra Santa era, según decía, una especie de *Quinto evangelio*<sup>26</sup>- y un pathos lírico del gusto de la época, ganaron el favor del público. Aunque trataba con respeto la figura de Cristo, el erudito positivista acudía a explicaciones sencillas, de orden psicológico, para explicar los milagros, lo que le permitía a la vez excluir lo sobrenatural, sin hablar de fraude<sup>27</sup>. El Jesús de Renan era un predicador manso y dulce, lejos de todo exceso milenarista: *un hombre incomparable –tan grande que, aunque aquí todo debe ser juzgado desde el*

---

<sup>25</sup> Renan (1863-83).

<sup>26</sup> Y precisamente esa era la originalidad de la obra de Renan: era la primera de las vidas de Jesús que usaba evidencias arqueológicas, y no se basaba exclusivamente sobre textos. Frend (1996), pág. 77.

<sup>27</sup> Cfr. cap. XVIII, la manera en que Sienkiewicz se inspira en esta técnica de Renan, para describir el milagro que constituye el núcleo de su novela de una manera aceptable por el público coetáneo.

*punto de vista de la ciencia positiva, no quisiera yo contradecir a aquellos que, sorprendidos por el carácter excepcional de su obra, le llamen Dios*<sup>28</sup>. En definitiva, una versión de Jesús nada radical, y muy fácil de aceptar por la burguesía biempensante.

A pesar que, desde el punto de vista científico, su aportación fuera relativamente modesta, y de que no faltaron los que acusaron de plagiar a la escuela de Tubinga (una vez más, ¡hasta la remota Vetusta llegó noticia de su falta de originalidad!<sup>29</sup>), su éxito popular fue enorme, sobre todo cuando publicó una segunda edición ‘suavizada’ y desprovista de aparato de crítico, para consumo ‘de masas’<sup>30</sup>. Sus libros sobre religiones, sus opiniones políticas, las polémicas en las que se vio envuelto, hicieron de él uno de los intelectuales más famosos e influyentes de su tiempo. Pronto seguirían a la *Vida* otros seis tomos, consagrados a la historia del primitivo cristianismo<sup>31</sup>: como veremos, es precisamente en esos volúmenes donde surge la primera versión completa de lo que hemos llamado el *mito de la Roma de Nerón*.

El éxito editorial de Renan había sacado el análisis de los *Evangelios* de las aulas teutónicas para introducirlo en los salones más elegantes del Segundo Imperio, en una época en la que el mundo imitaba las modas de París. Otros muchos autores publicaron en los años siguientes sus propias versiones de la vida de Jesús, siguiendo los pasos de Strauß y Renan, y los principios de la teología liberal. Algunos emprendieron caminos más audaces, que les llevarían a adoptar posturas mucho más radicales.

Es el caso de Bruno Bauer (1809-1882), que se había dado a conocer como el campeón de la ofensiva hegeliana contra Strauß, contra quien guardaría toda su vida un profundo resentimiento. Siguiendo un curioso itinerario intelectual, Bauer, hegeliano de derechas pasaría a ser considerado como un extremista de izquierda, mentor y amigo de Marx (con el que rompería a propósito de la “cuestión judía”), y admirado por el ácrata Max Stirner. Célebre en vida por sus polémicas con los fundadores del *socialismo científico*,

---

<sup>28</sup> En *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation*. Renan (1862), pág. 23. Traducción propia.

<sup>29</sup> Clarin (1990), vol I, pág. 452. Las damas de Vetusta admiraban *aquello de que Renan copia a los alemanes, y lo de que no hay más sabios que el P. Secchi y otros cinco o seis jesuitas, con lo demás de Götinga y Tubinga y lo del orientalista Oppert [...]*

<sup>30</sup> Pholien (1983)

<sup>31</sup> Renan (1863-1883)

hoy se le recuerda sobre todo por su influencia en el joven Nietzsche, y como autor de alguno de los grandes clásicos del antisemitismo decimonónico<sup>32</sup>. Pero si nos interesa ahora es sobre todo porque pronto se convertirá en el máximo exponente de una crítica teológica racionalista y sin concesiones a la tradición.

La obra de Bauer arroja una visión innovadora sobre la relación entre los primeros cristianos y el Estado romano<sup>33</sup>. Bauer apoyaba la idea de un *proto-Evangelio de Marcos*<sup>34</sup>, origen de los otros dos sinópticos. Pero a diferencia de otros teólogos, Bauer postulaba que el autor de *Marcos* no era sólo el primer redactor del relato evangélico, sino su inventor. En definitiva, Jesús era una figura simbólica, fruto conjunto de la especulación mesiánica de los judíos, de la tendencia helenística a humanizar las deidades, y de la romana de historiar la mitología. La biografía mítica de Jesús habría brotado de los pasajes proféticos del antiguo Testamento que debían cumplirse en el Mesías<sup>35</sup>. El ‘secreto mesiánico’ -es decir, la forma en la que Jesús realiza los milagros para pedir a continuación que permanezcan secretos-, sería el núcleo de esta ficción. Muy influido, como Renan, por las teorías raciales de boga, abriría una larga polémica acerca de si en el primitivo cristianismo predominaba el elemento judío o grecorromano, inclinándose por este segundo. Fue el primero en subrayar la preponderancia del elemento helenístico en las epístolas de Pablo, que, por lo demás, él consideraba falsificaciones fabricadas en Occidente para contrarrestar la versión más semítica de *Hechos*<sup>36</sup>. Para Bauer, la raíz del cristianismo había que buscarla en la filosofía estoica y alejandrina: en Séneca y Filón. El cristianismo era una especie de estoicismo con envoltorio judío, expresión que no deja de recordar el ‘platonismo para el uso del pueblo’ de Nietzsche: tendremos ocasión de referirnos más adelante a la influencia de Bauer sobre el autor de *Der Antichrist*<sup>37</sup>.

---

<sup>32</sup> Bauer, Bruno: *Die Judenfrage*. Braunschweig 1843.

<sup>33</sup> Bauer, Bruno (1851) (1852) (1877).

<sup>34</sup> Bauer (1841).

<sup>35</sup> Vid. Couchoud (1926), y Drews (1988). Una exposición crítica de las teorías sobre la no historicidad de Jesús, en Guignebert (1914) y (1933) y en Goguel (1925). Recensiones más recientes en Weaver (1999) y Barnhart y Kraeger (2000).

<sup>36</sup> Algunos estudiosos modernos siguen defendiendo esta postura. Detering (1995)

<sup>37</sup> Nietzsche, en *Jenseits von Gut und Böse* (1886): *Christentum ist Platonismus für's Volk*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB>, consultado el 4/2/15.

La importancia que Bauer atribuía al estoicismo en la formación del primer cristianismo dejaría una huella profunda en el mito neroniano. En sus obras, rescataba la idea tradicional que consideraba a Séneca como un pensador cercano al cristianismo<sup>38</sup>; pero Bauer iba más lejos, y postulaba una influencia directa del filósofo cordobés sobre el autor de las Epístolas. De alguna manera, la vieja idea de la relación entre el maestro de Nerón y el apóstol Pablo empezaba a formar parte del mito. En su última obra, un Bauer cada vez más antisemita proyectaba sobre el pasado esta concepción de la sociedad, y ofrecía la imagen de un Imperio romano ‘corrompido’ por ideas judías desde la época de los Macabeos.

Tras la labor de la Escuela de Tubinga y de los seguidores de la teología liberal, la crítica racionalista radical de Bauer había abierto el camino a la negación de la historicidad de Jesús. A partir de este momento, proliferaron las obras que abundaban sobre esta cuestión, y que apoyaban su argumentación sobre tres puntos básicos: el rechazo de todo valor histórico de los relatos evangélicos; la insistencia en la carencia de referencias al personaje en fuentes no cristianas; y el origen sincrético y pagano de la doctrina desarrollada por Pablo.

El hipercriticismo alcanzó su apogeo en la Escuela holandesa de teología radical. Estos teólogos superaban el criticismo de Bauer: negaban la autenticidad de todas las epístolas paulinas, que consideraban falsificaciones nacidas de la polémica antignóstica, y sostenían que la versión más antigua del cristianismo había sido un gnosticismo docetista (es decir, que negaba la existencia histórica de Jesús).

Gerard J.P.J. Bolland (1854-1922) consideraba que el cristianismo había nacido en la diáspora, en el mismo caldo de cultivo que alumbrara la filosofía sincrética y helenizada de Filón de Alejandría. La personificación del concepto abstracto de *Salvación*, significado de la raíz semítica de la que deriva el nombre de Jesús (y el de Josué), había provocado la invención de la biografía humana de una figura simbólica. Ese personaje había de desempeñar el mismo papel que en la Biblia se atribuía a su homónimo, Josué: culminar

---

<sup>38</sup> *Seneca saepe noster*, afirma Tertuliano en *De anima*.

la misión inacabada de Moisés, y conducir al pueblo elegido a la nueva tierra prometida, el Reino de Dios<sup>39</sup>.

Recientemente, autores como Hermann Detering (1953) continúan la línea de la crítica radical, al insistir en la idea de que la falsificación de las epístolas paulinas, y en carencia de credibilidad de los *testimonios externos* de la historicidad de Jesús<sup>40</sup>.

## ***2.2. Clergymen's discussions of the historicity of Jesus***

A comienzos del siglo XX, al calor de todas estas publicaciones, las teorías acerca del carácter mitológico del relato evangélico se popularizaron, hasta el punto de devenir banales. Si la odisea de Leopold Bloom por Dublín, el 16 de junio de 1904, puede interpretarse también como un viaje a través de laberinto de la época, basta dejarnos guiar por Joyce para comprobar hasta qué punto estas ideas formaban parte del *Zeitgeist*.

Dos *Vidas de Jesús* con alto contenido simbólico figuran al comienzo y al final de la narración. La primera es obra de Léo Taxil, el famoso publicista blasfemo<sup>41</sup>. Aparece en el primer capítulo, cuando Stephan Dedalus evoca su lectura en París, lo que desencadena en su mente una serie de pensamientos impíos, que se entremezclan con el sentimiento de culpa provocado por su ausencia junto al lecho de muerte de su madre. La otra biografía forma parte del catálogo de libros que Bloom imagina justo antes de redactar mentalmente la nota de gastos del día. Se trata de un libro devocional, pero de título deliciosamente ambiguo, dado el contexto de infidelidad y pensamientos inconfesables del capítulo final: *The hidden life of Christ*. Le sigue en la lista *In the Track of the Sun*. La relación entre ambos títulos no resulta evidente: pero su sentido se aclara gracias a otro catálogo, el de los *World's Twelve Worst Books*, que Bloom ha leído en un periódico durante la escena alucinada del burdel, y que es también la razón de que ahora prosiga mentalmente con su lista: entre esos doce libros se encontraba precisamente uno titulado *Was Jesus a Sun Myth? (historic)*.

---

<sup>39</sup> Schweitzer (1910), cap. "The most recent disputing of the historicity of Jesus".

<sup>40</sup> Detering (2011). Vid. infra, cap. VII, 2, opiniones sobre las epístolas paulinas.

<sup>41</sup> Es precisamente el personaje histórico que servirá de inspiración a Umberto Eco para imaginar al protagonista de *El Cementerio de Praga* (Eco, 2010).

Entre ambas escenas, hay una alusión más, que llama la atención sobre todo por lo que parece tener de cotidiana. En el curso de la discusión sobre Shakespeare, los argumentos acerca de la identificación del personaje de Hamlet se rechazan displicentemente como meras elucubraciones clericales sobre la historicidad de Jesús (*clergymen's discussions of the historicity of Jesus*)<sup>42</sup>: como si no hubiera mejor manera de poner en evidencia la futilidad de un argumento.

Y sin embargo, este detalle es más interesante de lo que pueda parecer a simple vista. De hecho, sirve para ilustrar el estado de la cuestión al comenzar el siglo XX. Tras la demoledora crítica emprendida por la teología liberal alemana, y las aportaciones de la antropología a las que ahora nos referiremos, muchos historiadores habían llegado a la conclusión de que el protagonista de los Evangelios era ante todo un personaje literario, con escasa relación con un oscuro personaje histórico, de cuya vida poco o nada se podía conocer. De la misma forma que hoy el potente personaje creado por Shakespeare ha eclipsado por completo al desvaído Amleth histórico, del que da vaga noticia la saga de Saxo Grammaticus.

Una de las razones de esta proliferación en las islas Británicas de teorías científicas o pseudocientíficas sobre el asunto (y de sus correspondientes condenas apologéticas), se debe a la irrupción en la discusión de la antropología. En *La rama dorada* (*The Golden Bough*, 1890), James George Frazer (1854-1941) abordaba la religión de manera desapasionada y moderna, más como un fenómeno cultural que desde un punto teológico, a través de una metodología basada sobre la mitología comparada. Las numerosas ediciones que se sucedieron supusieron una revolución, y tendrían en las décadas siguientes un enorme impacto en la literatura, el arte y la ciencia<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> JOYCE, James (2000): *Ulysses*. London: Penguin Books. Citas: El joven Dedalus espera la obra de Leo Taxil sobre la *Vie de Jesus*, pág. 51; conversación sobre la autoría de las obras de Shakespeare, pág. 236; en la borrachera en el burdel, aparece un *Was Jesus a Sun Myth? (historic)*, pág. 607; en el reflejo del espejo se ve un ejemplar de *The Hidden Life of Christ*, pág. 833.

<sup>43</sup> Baste señalar la influencia que Frazer tendría en la génesis de la obra que, en el campo de la lírica, ocupa en la literatura anglosajona un puesto semejante al que *Ulysses* tiene en la narrativa: *La tierra baldía* (*The Wasted Land*), de T.S. Eliot, publicado por primera vez, como el libro de Joyce, en 1922. El poema se abre con una cita del *Satiricón*.



La obra de Frazer ilustraba con numerosos ejemplos de diferentes épocas y latitudes la existencia de un mito universal, referido al sacrificio ritual de un rey sagrado, garante de la fertilidad, que debía asegurar con su muerte el renacimiento de la naturaleza. Aunque Frazer había introducido el relato de la muerte y resurrección de Jesús en las primeras ediciones de su libro, el escándalo provocado por este tratamiento de la pasión como un mito cualquiera dentro de un estudio comparativo, le obligaría a desplazar las referencias al cristianismo a un apéndice, a partir de la tercera edición, y a suprimirlo en las ediciones abreviadas. Además, se declararía de manera explícita contrario a la teoría del carácter mítico de Jesús. Pero la implicación de sus conclusiones sobre la cuestión de la historicidad del protagonista de los evangelios resultaban tan evidentes para cualquier lector, como lo habían sido las de Darwin en 1859, cuando publicó un libro en el que hablaba de la evolución de pájaros y peces, sin mencionar nunca al ser humano<sup>44</sup>. Frazer había resucitado la vieja idea del “mito solar” de Volney, aunque Jesús revestía ahora los atributos de una divinidad asociada a la fertilidad: un *dying and rising god*.

Es en este contexto en el que aparece un libro que habría de imprimir un nuevo giro a la cuestión. Se trataba de una auténtica obra de ‘metahistoria’, cuyo objeto de estudio era precisamente la búsqueda histórica del personaje. En 1906, el teólogo y filántropo alemán Albert Schweitzer (1875-1965) publicaba *Investigaciones sobre la vida de Jesús (Geschichte der Leben-Jesu-Forschung)*<sup>45</sup>, un repaso crítico a las diferentes versiones de la vida de Jesús que habían aparecido en el último siglo y medio. Schweitzer constataba que, pese a que todas partían de las mismas fuentes, cada una de ellas presentaba un retrato completamente diferente. En realidad, según Schweitzer, estas versiones de Jesús no se correspondían con el personaje de un judío del siglo I, sino que reflejaban la personalidad y las inquietudes de sus autores y de su contexto histórico. De ahí que entre estas supuestas imágenes de Jesús, hubiera demasiados retratos dispares: tantos como autores.

---

Sobre la influencia de Frazer y de la antropología británica en la obra de Eliot, vid. Introducción (pág. 74 y ss) de la edición bilingüe de Viorica Patea: ELIOT, T.S (2005): *La tierra baldía*. Cátedra Letras Universales: Madrid.

<sup>44</sup> Frazer, J.G. (2009). Leach (2011): 279-298.

<sup>45</sup> Schweitzer (1910).

Aunque esta crítica a la teología liberal significó el final de esta etapa de biografías de Jesús, el propio Schweitzer no dejaba de dar, a su vez, su propia versión: se trataba de un profeta apocalíptico, y su mensaje escatológico se refería sobre todo al inminente fin del mundo, creencia que compartía con sus coetáneos judíos. Si Bauer había hecho hincapié en la preponderancia del elemento helenístico en el primitivo cristianismo, Schweitzer insistía en el carácter judío de la doctrina: un Jesús histórico sólo podía entenderse en el contexto de la Palestina convulsa de las décadas que precedieron al levantamiento del año 66.

El impacto de estas teorías, que discutían libremente acerca de temas espinosos, sobre la Iglesia católica, provocaría el planteamiento de la crisis modernista, y el surgimiento de la consiguiente reacción integrista, a las que nos hemos referido en el capítulo precedente. En el campo de la investigación histórica, la Iglesia reaccionó a través de una defensa pasiva, multiplicando condenas, anatemas y excomuniones. En el de la propaganda, de manera más activa y eficaz, fomentando obras como la de Sienkiewicz que, a falta de poder ofrecer argumentos, ofrecían la evidencia de una nueva iconografía. Curiosamente, en esos mismos años en que *Quo vadis?* cosechaba un éxito editorial sin precedentes, alcanzaba su apogeo la escuela del ‘Cristo mitológico’, en la que destacaban figuras como Arthur Drews (1865-1935) en Alemania, John M. Robertson (1856-1933) en el Reino Unido, o Paul-Louis Couchoud (1879-1959) en Francia. La tesis mitológica alcanzó tal éxito popular, que se celebraban encendidos debates entre partidarios y detractores de la teoría, organizados en escenarios capaces de contener a un público casi tan numeroso, como el que acudía al cine a ver películas sobre los primeros cristianos<sup>46</sup>.

En Francia, Alfred Loisy (1857-1940) comenzó su carrera como adalid de la contraofensiva católica contra las opiniones de Adolf von Harnack (1851-1930), el teólogo alemán que en *La esencia del cristianismo* (*Das Wesen des Christentums*, 1900<sup>47</sup>) había

---

<sup>46</sup> Artículo del New York Times, 6 de febrero de 1910, sobre un debate organizado por Drews en Berlín, al que asistieron dos mil personas, acerca del tema ‘Jesús no existió’:  
<http://query.nytimes.com/mem/archive-free/pdf?res=9900E7DA1539E433A25755C0A9649C946196D6CF> (consultado 4 abril 2015)

<sup>47</sup> Harnack (1900).

propuesto al protestantismo como la única interpretación válida del mensaje de Jesús, mientras que comparaba al catolicismo con el ritualismo de los fariseos enemigos de Pablo. Pero lejos de representar una alternativa, Loisy acabaría por adoptar muchos de los puntos de vista de sus adversarios. Su insistencia en denunciar la confusión entre teología e historia le llevaría a someter a los relatos evangélicos a una crítica tan profunda, que llegó a negar realidad histórica alguna a todos los detalles transmitidos por la tradición acerca de la vida de Jesús, con excepción de la Pasión<sup>48</sup>. Su atrevimiento le costó la excomunión, y desencadenó la crisis modernista. Sin embargo, fue gracias a él, y a Charles Guignebert<sup>49</sup> (1867–1939), que la teoría de carácter mitológico de Jesús, defendida por Couchoud, no arraigó en la historiografía liberal francesa. A pesar de ello, ambos historiadores serían objeto de ataques de autores católicos, y sus obras serían incluidas en el índice de libros prohibidos

En Alemania, la superación definitiva de la teología liberal vendría de la mano de Rudolf Bultmann (1884-1976), que dedicó sus esfuerzos a despojar la figura de Jesús de los añadidos mitológicos –*Entmythologisierung*– a través de la *Formgeschichte* (Form-criticism). Este método, que ya se había aplicado a la exégesis del Pentateuco, debía servir para despojar los evangelios de añadidos retóricos y convencionales, y alcanzar así la forma primitiva de la narración, parábola o cita, interpretada en su contexto original (*Sitz-im-Leben*). Aunque Bultmann nunca abrazó la teoría del Cristo mitológico, llegó a la conclusión de que apenas era posible conocer algo de su vida o de su personalidad. El análisis profundo de la ‘tradición sinóptica’ le llevaba a negar que los evangelios pudieran considerarse documentos históricos o biográficos, sino como teología en forma narrativa, que empleaba el lenguaje del mito<sup>50</sup>. En el mejor de los casos, sólo servían para facilitar algunos conocimientos sobre el *Kerigma* o mensaje de Jesús, difícilmente separables de la recepción que de ese mensaje en la *Urgemeinde*, o comunidad cristiana originaria. Lo único

---

<sup>48</sup> Loisy (1907), pág. 212.

<sup>49</sup> Guignebert (1938). Del mismo autor, un documentado estado de la cuestión: Guignebert (1914).

<sup>50</sup> Bultmann (1980).

que se atrevía a afirmar, es que Jesús no era un pretendiente mesiánico, ni un taumaturgo; según Bultmann, se trataba más bien de un predicador<sup>51</sup>.

A pesar del escepticismo de Bultmann acerca de la posibilidad de alcanzar la figura histórica de Jesús, en las últimas décadas esta tendencia ha resurgido con fuerza en medios académicos. El grupo de investigadores se ha reunido en torno al célebre *Jesus Seminar*, fundado en 1985: un equipo de estudiosos que indaga en la formación de las historias acerca de Jesús, con el objeto de llegar a aislar palabras o mensajes que puedan atribuírsele directamente. Entre sus principios metodológicos, destaca la importancia concedida a los apócrifos, y en particular al *Evangelio de santo Tomás*, considerado al mismo nivel que los sinópticos. A los ojos de los miembros de este Seminario, Jesús es un taumaturgo itinerante, muy influido por la filosofía helenística; en concreto, por el cinismo. De su predicación se desprende una especie de evangelio de liberación, que gira en torno a la crítica de la injusticia social y política. Las publicaciones del seminario subrayan la cercanía de Jesús a los marginados, y hacen hincapié en su preocupación por la condición femenina<sup>52</sup>. Muy lejos del predicador apocalíptico de Schweitzer... pero muy cerca de la crítica que éste hiciera de los teólogos del XIX. Más que a un predicador palestino del siglo I, las inquietudes de este Jesús de seminario tienen que ver sobre todo con las de los hombres y las mujeres del siglo XXI.

La gran paradoja es que el ‘gran blasfemo de Europa’, como Pío IX llamo a Renan, haya ofrecido a través de su obra elementos que, hábilmente incorporados al mito de la roma neroniana, permitirían un día a la mayor parte de la opinión pública mantener una cierta imagen conservadora de los protagonistas del primer cristianismo, a pesar de dos siglos acumulados de erudición y crítica histórica. El Jesús *humano, demasiado humano* de Renan, se convirtió en el siglo XX en la imagen más extendida, no sólo entre los no creyentes, sino también entre muchas personas que, educadas en el cristianismo, podían

---

<sup>51</sup> Bultmann (1988), pág. 10 : *Denn freilich bin ich der Meinung, dass wir vom Leben und von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können, da die christlichen Quellen sich dafür nicht interessiert haben, ausserdem sehr fragmentarisch und vor der Legende überwuchert sind, und da andere Quellen über Jesus nicht existieren. Was seit etwa anderthalb Jahrhunderten über das Leben Jesu, seine Persönlichkeit, seine innere Entwicklung und dergleichen geschrieben ist, ist -soweit nicht kristische Untersuchungen sind- phantastisch und romanhaft.*

<sup>52</sup> Una de las versiones ‘revolucionarias’ de Jesús puede encontrarse en la obra de uno de los fundadores y principales representantes del Seminario, Crossan (1996).

ver en él un ser humano excepcional, aunque tuvieran reparos en considerarle un ente divino. Es esa también la versión que ha predominado en el cine, en películas tan dispares ideológicamente como *Il vangelo secondo S. Matteo* de Passolini, o la versión pop de los evangelios, *Jesuchrist Superstar*. Tenía razón Renan, cuando auguraba que un día tendría la simpatía de las *almas verdaderamente religiosas*<sup>53</sup>. Creyentes en un Jesús humano, pero no divino, muchos de los que hoy se consideran católicos son, en puridad, arrianos<sup>54</sup>.

### 2.3. Jesús y el origen del cristianismo.

Hemos visto como, en la ontología arcaica, la realidad descansa en el mito, no en la historia. El mito puede servir tanto para justificar una conducta, como para proporcionar la certeza a propósito de un hecho sobrenatural<sup>55</sup>. Hay una relación directa entre los avances de la ciencia histórica que ponían en duda la versión tradicional de los orígenes del cristianismo, y la génesis de los mitos historiográficos que son el objeto de esta tesis. Y esa reacción era tanto más fuerte, cuánto mayor fuera la presión de la crítica sobre la versión ortodoxa.

Vamos a ver que todo el mito de Nerón descansa sobre un fragmento de Tácito: un fragmento que es clave, pues para la mayoría de los historiadores, incluso hoy, es el principal pilar sobre el que se puede apoyar —o refutar— la historicidad de Jesús. Para

---

<sup>53</sup> Renan (1863): pág. 32: *Un jour, la sympathie des âmes vraiment religieuses sera pour moi.*

<sup>54</sup> La publicación de “Jesús, aproximación histórica”, del teólogo Juan Antonio Pagola, pronto convertido en un auténtico best-seller, muestra hasta qué punto las aproximaciones al Jesús histórico gozan del favor del público, que generalmente desconoce las direcciones de la historia, pero también la desconfianza de la jerarquía eclesiástica ante cualquier intento de crítica histórica, por moderada que fuera. Aunque Pagola se limitaba a exponer en su libro algunas de las tesis más conservadores del “Jesus Seminar”, la conferencia episcopal española lo condenó, y en la polémica algún teólogo católico llegó a acusarlo de herejía arriana. Aunque el juicio del Vaticano resultó ligeramente más clemente en este caso, las diferentes ediciones de la obra han aparecido sin el ‘imprimatur’ eclesiástico.

Vid. El País, 14 de marzo de 2010, BEDOYA, J. G., “Gresca por Cristo”.

(URL: [http://elpais.com/diario/2010/03/14/domingo/1268542358\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2010/03/14/domingo/1268542358_850215.html), 15 agosto 2013)

<sup>55</sup> Malinowski (1933), pág. 43 : [...] *Le mythe sert principalement à établir une charte sociologique, à justifier rétrospectivement un certain code de conduite morale, à attester la réalité du miracle primitif et suprême de la magie*[...].

comprender la importancia de ese fragmento, y la trascendencia de su veracidad, es preciso que examinemos el nivel de conocimientos sobre este tema tan controvertido<sup>56</sup>.

### 2.3.1. Marción y el docetismo

El arrianismo (es decir, la consideración de Jesús como un ser puramente humano) es una herejía relativamente tardía: muy anterior es la opinión contraria, que aquella que negaba su existencia humana y sólo le contemplaba con un ser divino, sin existencia corporal real. Esta creencia provocó la divergencia con el movimiento que la Iglesia considera como la primera herejía: el marcionismo

Marción, obispo de Sinope (hacia 85-160 d.C), que rompió con la corriente principal de la Iglesia hacia el 144, negaba que Jesús hubiera sido un ser de carne y hueso<sup>57</sup>. Su doctrina se basaba en sus propias escrituras sagradas, que al parecer comprendían ciertas epístolas de Pablo y una versión modificada (o quizás, simplemente, más antigua) del *Evangelio de Lucas* y de los *Hechos de los Apóstoles*<sup>58</sup>. Las diferencias más destacadas entre este texto y el canónico eran la ausencia de los capítulos dedicados a la Natividad -que contradicen el docetismo- y de toda mención al cumplimiento de las palabras de los profetas -ya que Marción rechazaba la biblia hebrea como obra de un malvado demiurgo, opuesto al ‘Padre celestial’ de Pablo. Significativamente, fue precisamente en su lucha contra esta herejía como se definió por primera vez un canon ortodoxo de las Sagradas Escrituras que incluía al Antiguo Testamento como parte de las obras inspiradas por Dios. Según lo entendía Marción, el cristianismo no procedía del judaísmo, sino que se oponía a él. Los teólogos modernos consideran a los marcionistas como el ala extrema de la corriente helenista. Ellos, simplemente, se proclamaban los genuinos discípulos de Pablo.

---

<sup>56</sup> Vid. Couchoud (1926), y Drews (1988) Una exposición crítica de todas las teorías sobre la no historicidad de Jesús, en Guignebert (1914) y en Guogel (1925).

<sup>57</sup> Hoffmann, R. J. (1995).

<sup>58</sup> La versión tradicional -vid. Harnack (1886-1890)- considera a Marción un revisionista; pero existe desde antiguo la teoría de que el *Evangelikon* y el *Apostolikon* de Marción podrían ser anteriores a las versiones del *Evangelio de Lucas* y *Hechos de los apóstoles* canónicos. Knox (1942). Waite (1881): Cap. XX.

El *docetismo* -que proviene de la palabra griega que expresa la idea de simulacro o apariencia- es la doctrina que pone en duda la existencia del cuerpo físico de Jesús. No es ni mucho menos exclusiva de los marcionitas, sino un credo compartido por muchos movimientos heréticos posteriores. Aunque existían diferentes versiones de esta doctrina, una de las más extendidas consideraba que el Jesús de los Evangelios era una apariencia, ilusión, o fantasma, sin existencia física. En particular, los docetistas insistían en que la Pasión no había sido un acontecimiento real, sino un simulacro o alegoría. La mayoría de los gnósticos eran docetistas, y en los evangelios de esta tendencia esta enseñanza suele revelarse como un conocimiento secreto o *gnosis*, reservado a los escogidos, que les distingue de los simples creyentes, que creen la verdad literal de la historia.

En su afán por borrar esta herejía, los ortodoxos destruyeron los evangelios que se referían a Jesús como un ser incorpóreo, emanación angélica o eón. Pero una parte de esta literatura se ha recuperado en fragmentos de papiros, como los de Nag Hammadi. Gracias a esta espléndida biblioteca herética, hoy sabemos que no se trataba de la ingenua creencia en fantasmas que se ridiculiza en las refutaciones ortodoxas, sino de una doctrina compleja, en la que Cristo es el símbolo de un estadio de perfección interior al que se accede mediante la vía mística. El relato de la Pasión de Cristo no sería sino una elaborada alegoría de este proceso de perfeccionamiento espiritual o iniciación.

A pesar del empeño de la Iglesia triunfante, esta doctrina sobrevivió en diferentes sectas, y resurgió con fuerza en el sur de Francia en la Edad Media: uno de los rasgos del catarismo era la negación de la existencia física de Jesús, y la consideración de la pasión como una apariencia. Además, al igual que Marción y que muchos gnósticos, los cátaros rechazaban el Antiguo Testamento.

Sin duda, el credo religioso de tendencia docetista más extendido en el mundo es el Islam. Aunque admite la concepción virginal de Jesús, el Corán afirma que la crucifixión fue un simulacro, y sostiene que ascendió sin haber pasado por la muerte y resurrección<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> Azora 4:157. Recordemos que, para Dante, Mahoma es simplemente un hereje, y como tal le castiga en la novena *bolgia* del octavo círculo de su *Inferno* (Canto XXVIII).

La teología tradicional veía en el docetismo una desviación de la primitiva doctrina, provocada por un platonismo exagerado, que planteaba una oposición irreconciliable entre materia y espíritu: los evangelios gnósticos serían pues tardíos, y tratarían de deshumanizar la figura del Jesús histórico, haciendo de él un fantasma, algún tipo de emanación espiritual. La marcada preferencia de muchas sectas docetistas por el *Evangelio de San Juan* se debería a lo que algunos autores han llamado el ‘ingenuo docetismo’ de su cristología, contenida en el *Himno al Logos* con que se inicia<sup>60</sup>. Pero esta hipótesis da por probada la existencia real de Jesús. Es decir, contiene un apriorismo que numerosos autores han puesto en duda desde la Antigüedad, y que la crítica moderna no ha sido capaz de demostrar. En definitiva, es posible que el gnosticismo y las sectas docetistas no fueran una desviación de la primitiva doctrina, sino más bien lo contrario: una reacción conservadora frente al desarrollo de una tendencia a humanizar lo que en un primer momento había sido el dios de una religión mística.

Este cambio de paradigma vino propiciado por un fruto tardío de la teología liberal alemana: los estudios de Walter Bauer (1877-1960) sobre ortodoxia y herejía en el primer cristianismo. En esta obra, Bauer demostraba que la primitiva iglesia no consistía en una comunidad ortodoxa de la que surgían desviaciones doctrinales que acababan dando origen a herejías, pues, cuanto más se retrocedía en el tiempo, más evidente resultaba la división de los cristianos en numerosos grupos de creencias divergentes, sin que ninguno predominara claramente sobre el resto. En muchas regiones, lo que posteriormente fue denunciado como una novedad herética, era en realidad la forma más antigua de cristianismo atestiguada por las fuentes. En otros, creencias que más tarde fueron rechazadas coexistían con otras que acabarían formando parte del credo católico. En definitiva, Bauer negaba que la palabra ‘herejía’ tuviera sentido en los primeros siglos del cristianismo. El concepto no sería útil hasta el momento en que los emperadores hicieron del cristianismo la religión oficial del imperio, y dictaron medidas represivas contra los grupos disidentes<sup>61</sup>. En concreto, Bauer demostraba que en muchos lugares las

---

<sup>60</sup> Jn 1:1-18

<sup>61</sup> Bauer (1834). Un completo análisis de la cuestión en Ehrman (2003).



primeras formas de cristianismo habían sido marcionitas o gnósticas, y por lo tanto, docetistas.

El estado de la redacción de las *Epístolas* de Pablo que han llegado hasta nosotros impide asegurar si la pretensión de los gnósticos, que le consideraban su maestro, estaba justificada: de lo que no cabe duda, es de que los gnósticos pretendían profesar la auténtica doctrina mantenida por el apóstol de los gentiles<sup>62</sup>. Y, en efecto, uno de los argumentos más serios en contra de la historicidad de Jesús radica precisamente en las epístolas paulinas.

### 2.3.2. El Cristo de Pablo.

Desde el siglo XIX, la mayor parte de la crítica coincide en considerar las *Epístolas* de Pablo como los documentos cristianos más antiguos que se hayan conservado. Es pues a esta fuente a la que hay que acudir para buscar las informaciones acerca de la vida de Jesús mas cercanas cronológicamente a los hechos<sup>63</sup>.

Aunque el canon actual del Nuevo Testamento comprende catorce epístolas atribuidas por la tradición al apóstol de los gentiles, la crítica moderna solo admite la autenticidad de siete (pese a la existencia probada de interpolaciones), y discute la validez parcial de otras dos<sup>64</sup>. De manera casi unánime, las llamadas *epístolas pastorales* se consideran pseudoepigráficas: por lo tanto, no proporcionan ninguna información sobre el Cristo de Pablo, sino más bien lo contrario, pues sirvieron a los autores ortodoxos que las redactaron para dotarse de argumentos de autoridad con los que combatir las doctrinas de los gnósticos que se reclamaban sus auténticos discípulos.

Un lector actual del Nuevo Testamento, que llegue a las epístolas tras haber leído los cuatro Evangelios, conoce ya al personaje de Jesús, y da por sentado que Pablo tiene la misma información que él. Sin embargo, esos libros se escribieron mucho después: la

---

<sup>62</sup> Pagels (1992).

<sup>63</sup> Maccoby (1986).

<sup>64</sup> Las auténticas serían la *Primera a los Tesalonicenses*, *Filipenses*, a *Filemón*, *Primera y Segunda a los Corintios*, a los *Gálatas*, a los *Romanos*. Se considera dudosa o interpoladas la de los *Colosenses* y la *Segunda a los Tesalonicenses*. Bauer (1852) reduce la lista a cuatro. Vid. también opinión hipercrítica de Detering (1995).

fecha más temprana a partir de la cual se supone que empezó la redacción del primer *protoevangelio* es la destrucción del Templo en el año 70, es decir, después de la fecha que se atribuye a la muerte de Pablo. En su redacción actual, ningún experto admite una fecha anterior a las primeras décadas del siglo II (más tardía aún en el caso de Juan).

Si se deja de lado el relato de los *Evangelios*, y se leen las *Epístolas* intentando conocer a Jesús a través de ellas, sorprende la carencia de noticias biográficas, de citas, de referencias históricas de ningún tipo. De hecho, prácticamente nada del Jesús humano que protagonizará los Evangelios aparece en las Epístolas. Ni una referencia a su origen, a su nacimiento, milagros o enseñanzas (excepto una alusión que examinaremos más adelante)<sup>65</sup>. Eso ha permitido que se formularan diversas hipótesis perfectamente compatibles con los textos: desde que Pablo hable de un mesías que hubiera vivido un siglo antes de la fecha atribuida a Jesús, hasta la posibilidad de que, para el autor de las epístolas, Cristo fuera un personaje incorpóreo, como las divinidades salvíficas paganas. En definitiva, el primer argumento de los detractores de la historicidad de Jesús es la ausencia de datos biográficos en los documentos cristianos más antiguos<sup>66</sup>.

El Cristo de Pablo es, ante todo, un ser de índole sobrenatural. Aunque se hable a menudo de la crucifixión, la pasión no se presenta como un acontecimiento localizado en el espacio y en el tiempo, sino bajo la apariencia de un sacrificio que podría compararse con el de los cultos místicos. Por ejemplo, los autores de la crucifixión no son, como cabría esperar, Pilatos, los romanos o los judíos, sino *los amos de este mundo*: una expresión que remite a las potencias infernales, en sentido cósmico<sup>67</sup>. El mensaje principal de las *Epístolas* es que la muerte de Cristo va seguida de su resurrección, y que esta tiene un significado redentor, capaz de proporcionar la inmortalidad a sus seguidores.

---

<sup>65</sup> Wells (1971): pág. 131: *These early epistles exhibit such complete ignorance of the events which are later recorded in the gospels as to suggest that these events were not known to Paul or whoever it was who wrote the epistles*. Wells ha cambiado de opinión en sus últimas obras. Aunque sigue manteniendo que el Jesús de Pablo es un mito pagano, considera que el de la tradición Q corresponde a una figura histórica, que habría vivido en algún momento indeterminado. El personaje de los evangelios sería una síntesis de ambos.

<sup>66</sup> Wells (2004), pp. 49-50. Por otra parte, autores partidarios de la historicidad de Jesús, como Bultmann, reconocen esa independencia total del Jesús de Pablo respecto del que retratan los Evangelios: *Mit den Jüngern Jesu und der jerusalemischen Urgemeinde suchte er nach der Bekehrung keine Berührung zum Zweck der Belehrung über Jesu Person und Wirksamkeit [...]. In der Tat zeigen seine Briefe kaum Spuren des Einflusses der palästinischen Tradition vor der Geschichte und Verkündigung Jesu*. Bultmann (1988): pp. 189-190.

<sup>67</sup> Wells (1971): pág. 132.

Pablo insiste en que no ha sido iniciado por ningún otro ser humano, ni ha aprendido su doctrina de la boca de sus discípulos. Toda la información acerca de Jesús y de los misterios que envuelven su culto -por ejemplo, sobre la eucaristía- Pablo asegura que la ha recibido directamente de él: pero no a través de un encuentro personal, en vida, sino de lo que parece ser una experiencia extática indeterminada (mucho después, *Hechos* hablará de una teofanía camino de Damasco) <sup>68</sup>. Cuando quiere imponer sus opiniones, Pablo no se apoya sobre las palabras de Jesús que aparecen en los *Evangelios*, y que podrían haber constituido un argumento de autoridad irrefutable<sup>69</sup>. Y en la única ocasión en la que alude a lo dicho por Jesús -al referirse al divorcio-, la afirmación de Pablo contradice la que encontraremos más adelante en el Evangelio<sup>70</sup>.

Tampoco menciona las enseñanzas de los apóstoles que, según los sinópticos, han conocido al Jesús de carne y hueso, y han sido los testigos de sus enseñanzas<sup>71</sup>. De hecho, el Pablo de las *Epístolas* mantiene tensas relaciones con otro grupo, cuyo centro es la Iglesia de Jerusalén, y que está dirigido por ‘tres pilares’: Jacobo (es decir, Santiago el Justo)<sup>72</sup>, Cephas (tradicionalmente identificado con Pedro) y Juan. Aunque Jacobo es el

---

<sup>68</sup> Wells (1971): pág. 139.

<sup>69</sup> Wells (1971): pág. 147. Bultmann (1988): pág. 190: *[Es ist] besonders charakterisch, dass es sich für seine Lehre von Gesetz nie auf eines der Worte Jesu über das Gesetz bezieht [...]*.

<sup>70</sup> Wells (1971), pág. 133. En I Cor. VII, 10: el matrimonio es siempre indisoluble, porque así lo ha ordenado el Señor; sin embargo, en Mt. V, 32 y XIX, 9, Jesús lo admite en caso de adulterio. Según Eiseman, la importancia que el tema del divorcio adquiere tanto en los textos evangélicos como en los textos de Qumram (en estos, se añade además el tema de la ilicitud del matrimonio de tío y sobrina) se debe a una cuestión política, ya que suponen un ataque contra los miembros de la dinastía herodiana, entre los que estas prácticas eran frecuentes (cfr. historia de Juan el Bautista y Herodías en Mc. 6:17-29).

<sup>71</sup> Wells (1971): pág. 149

<sup>72</sup> En esta tesis vamos a utilizar la denominación ‘Jacobo’ en lugar de Santiago, que es el nombre por el que suele traducirse en español, para evitar malentendidos. Existe una gran confusión con los tres personajes ligados a Jesús que la tradición llama ‘Jacobo/Santiago’. Aquí nos referiremos siempre al único que parece tener realmente contenido histórico: el conocido como *Hermano del Señor*, cabeza de la Iglesia de Jerusalén hasta su muerte, y a quien se atribuye la redacción de la *epístola* que lleva su nombre en el Nuevo Testamento. A menudo se le ha identificado con ‘Santiago el Menor’. Es posible que la multiplicación de personajes con el mismo nombre se deba a las vacilaciones provocadas por los cambios doctrinales, cuando el dogma de la virginidad de María obligó a la aparición de otra María, hermana de la madre de Jesús, que sería la madre de los que hasta entonces habían aparecido como hermanos. Por otra parte, la significación de la expresión *Hermano del Señor* dista de estar explicada. Existe la posibilidad de que se trate de un título honorífico (en el sentido en que, en la tradición cristiana, frailes y monjas reciben el apelativo de ‘hermano’ o ‘hermana’), referido no a una persona de carne y hueso, sino a un concepto abstracto, como ocurre con el propio nombre *Jesús*, que significa *Salvación*.

*hermano del Señor*, Pablo nunca alude a su familia: de hecho, no nombra jamás a ningún otro personaje de los que aparecen en los *Evangelios*, como por ejemplo, a la madre de Jesús, María (en realidad, ningún autor cristiano parece conocerla, hasta Ignacio de Antioquía). Pablo tampoco sabe nada de María Magdalena, o de los demás discípulos<sup>73</sup>. La *Epístola a los Gálatas* desvela la razón del conflicto entre Pablo y la iglesia de Jerusalén: la cuestión de si los conversos gentiles deben seguir o no los preceptos de la Ley mosaica.

En resumen, los partidarios de la tesis mítica hacen hincapié en que los primeros documentos del cristianismo –que deberían ser los más cercanos a su vida- no hablan de Jesús como de un ser humano, e ignoran sus enseñanzas. Se refieren más bien a un ser sobrenatural, enviado por Dios para redimir a la humanidad a través de un sacrificio que guarda muchos paralelismos con los ritos místéricos que proliferaban por todo el Imperio<sup>74</sup>. No es sino a finales del siglo I cuando empiezan a aparecer detalles sobre su existencia terrena, que se irán haciendo más abundantes con el paso del tiempo.

### **2.3.3. Los cultos místéricos y el estoicismo.**

Así pues, el Jesús de Pablo no sólo no es un taumaturgo, ni un maestro moral: ni siquiera tiene el aspecto de un personaje de carne y hueso<sup>75</sup>. Todos estos indicios serían compatibles con la hipótesis de que las epístolas de Pablo se refieran a un rito místico, análogo a los cultos salvíficos paganos. Se trata de una cuestión que ya habían señalado autores paganos de la Antigüedad, y descreídos modernos, como Volney. Desde Bruno Bauer, la crítica más radical considera que el Jesús de los evangelios sería el resultado de fundir la figura helenística del dios muerto y resucitado de estos mitos con el concepto judío del mesías sufriente<sup>76</sup>. Pues, aunque son numerosas las alusiones a la pasión, nada indica que se trate de un acontecimiento histórico, único: una ejecución que tuvo lugar en

---

<sup>73</sup> Wells (1971):pág. 135.

<sup>74</sup> Drews (1988). Una completa revisión de los paralelismos entre los ritos místéricos y las tradiciones relativas a Jesús, en Freke y Grandy (2001)

<sup>75</sup> Wells (1971): pp. 145-146.

<sup>76</sup> Una completa panorámica de estos mitos, puestos en relación con la tradición judía del Mesías, en Thompsom (2005), cap. 7: *The Myth of the Dying and Rising God* (pág. 197 y ss).

Jerusalén en tiempos de Pilatos, tal y como la cuentan los *Evangelios*. En un fragmento muy controvertido, Pablo afirma más bien lo contrario, ya que insiste con vehemencia en que el drama de la crucifixión se ha desarrollado ante los propios ojos de los gálatas. Algo que sólo se explica fácilmente, si el apóstol aludiera a un rito místico<sup>77</sup>.

Hay otros indicios, en los evangelios canónicos y apócrifos, y en las tradiciones cristianas posteriores, que apuntan en esa dirección. Ya Volney había llamado la atención sobre la circunstancia de que en la mañana del 25 de diciembre, solsticio de invierno, los paganos de Siria y Egipto anunciaban *que una virgen ha dado a luz*, y celebraban el nacimiento de un dios estaba destinado a morir en el equinoccio primaveral, para resucitar al tercer día (en probable referencia a los tres días en que la luna nueva es invisible)<sup>78</sup>. Los adeptos al culto de Mitra, que atribuían al *taurobolium* las mismas virtudes purificadoras que los cristianos al bautismo, practicaban un banquete ritual, en el que se ofrecía al iniciado pan y vino. Y el pan y el vino desempeñaban un papel fundamental en los misterios dionisiacos. El mito del sacrificio y la resurrección de un dios asesinado por las fuerzas del mal, celebrado en torno al equinoccio primaveral, era una constante en todo el área mediterránea mucho antes de la celebración de la primera Pascua cristiana, tal y como demostró Frazer con numerosos ejemplos. Hay una antiquísima tradición de cultos místicos, cuyo protagonista era un dios salvífico, un *Soter* -Salvador-, que prometía la inmortalidad a sus fieles: Dionisio en Grecia, Attis en Frigia, Osiris en Egipto, Adonis en Siria, Tammuz en Babilonia...<sup>79</sup>. No obstante, aunque la mayoría de los partidarios de la teoría mítica insiste en los paralelismos con las religiones místicas y el pensamiento griego, pero tampoco faltan los que subrayan la importancia del marco judío, y las raíces semíticas del mito del mesías<sup>80</sup>.

---

<sup>77</sup> Gal. III, 1. La Vulgata traduce: *O insensate Galatae, quis vos fascinavit non obedire veritati, ante quorum oculos Iesus Christus praescriptus est, in vobis crucifixus*.

<sup>78</sup> Wells (1971): pág. 231. Vid. también Frazer, que aporta numerosos ejemplos.

<sup>79</sup> Wells (1971): pág. 230 y ss.

<sup>80</sup> Frente a los autores que insisten en derivar su carácter mítico de las religiones místicas helenísticas, hay autores como Thompson (2005), que hacen hincapié en las raíces del mito en las tradiciones culturales del Próximo Oriente. Según Thompson, el mito del Mesías, del que David y Jesús no serían sino dos ejemplos más, forma parte de una tradición literaria que se remonta al antiguo Egipto, y de la

En cualquier caso, la influencia de los ritos místéricos es innegable en lo que respecta al vocabulario y las fórmulas que posteriormente formarían parte de la liturgia<sup>81</sup>. Eran tantas y tan evidentes las semejanzas entre algunos ritos paganos y cristianos, que los Padres de la Iglesia tuvieron que defenderse desde muy pronto de la sospecha de haberse apropiado de ellos. Desde Justino a san Agustín, se desarrolla una notable tradición de refutaciones de esta acusación, basadas sobre el argumento contrario. Pero la idea de que misterios, de los que existen testimonios desde siglos antes de la era cristiana, fueran préstamos del cristianismo, resulta hoy inadmisibles, por evidentes razones cronológicas. En un conocido pasaje, Tertuliano se defendía de estos ataques denunciando las maquinaciones del diablo, que había inspirado a los adeptos de Mitra ritos análogos al bautismo y a la eucaristía<sup>82</sup>.

Según la información proporcionada por los *Hechos de los Apóstoles*, Pablo era nativo de Tarso. Esta ciudad de Cilicia era conocida como uno de los centros de los cultos místéricos en Asia menor<sup>83</sup>. Los paganos de Tarso adoraban a dos deidades principales que, según Dión Casio, los griegos habían asimilado a una pareja de padre e hijo: Zeus y Heracles. El primero, cuyo nombre semítico era Baal-Tarz, era una deidad celeste. El segundo, Sandán, era un dios de la fertilidad, que cada año moría en una hoguera para ascender al cielo. No está demostrada la existencia de misterios, ni de una doctrina de salvación para los iniciados, pero no resulta descabellado pensar que Sandán tuviera un culto similar al de sus homólogos Attis o Adonis<sup>84</sup>. Por lo demás,

---

que formarían parte estelas mesopotámicas o sirias. Estas tradiciones se concentran sobre todo en lo que el autor llama 'the song of the Poor man' y 'The good king', que se reflejan en textos bíblicos como los salmos o los Evangelios. Thompson, Thomas L (2005).

<sup>81</sup> Eisler (1966). Eisler pone ejemplos de simbología mística incorporada a la tradición cristiana, como el simbolismo del pez (pág. 118-119).

<sup>82</sup> Tertuliano, Liber de Praescriptione Haereticorum, LX, 1-5: *Sed quaeritur, a quo intellectus interuertatur eorum quae ad haereses faciant? A diabolo scilicet, cuius sunt partes interuertendi ueritatem qui ipsas quoque res sacramentorum diuinorum idolorum mysteriis aemulatur. Tingit et ipse quosdam utique credentes et fideles suos; expositionem delictorum de lauacro repromittit, et si adhuc memini Mithrae, signat illic in frontibus milites suos. Celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit et sub gladio redimit coronam.*

<sup>83</sup> Bultmann (1988): pág. 188.

<sup>84</sup> Böhling, H. (1913).

entre las hazañas atribuidas a Heracles, estaba en descenso a los infiernos para arrancar de la muerte el alma de Alceste<sup>85</sup>.

Bruno Bauer popularizó la idea de que el verdadero creador del cristianismo no había sido Jesús, sino Pablo. Esta teoría planteaba la cuestión del origen de la filosofía y la moral cristianas, que Bauer resolvía al atribuir a Pablo una fuerte influencia estoica<sup>86</sup>. Se apoyaba en el hecho de que los primeros cristianos reconocieran las coincidencias entre ambos movimientos, aunque las atribuyeran -una vez más, contra toda lógica histórica-, a un influjo de su doctrina sobre un movimiento filosófico que había aparecido varios siglos antes del nacimiento de Cristo. Por supuesto, los polemistas anticristianos denunciaban un préstamo no reconocido por los cristianos: *los preceptos de la moral de los cristianos, en lo que contienen de perfección, antes que ellos lo enseñaron los filósofos, y especialmente los estoicos y platónicos [...]. Todo esto fue dicho y mucho mejor por los griegos, sin esa afectación y ese tono profético, como si se hablase en nombre de Dios y de su hijo*<sup>87</sup>.

Ya Tertuliano hacía notar a los paganos que a menudo Séneca coincidía con los cristianos; en época tardía esta relación entre el pensamiento del filósofo y del apóstol daría lugar a la leyenda de la amistad entre ambos, e incluso a la de una conversión del autor de *De clementia*. A partir del siglo IV aparecería una correspondencia apócrifa entre el filósofo y el apóstol, de la que hablaremos a propósito de su aportación al mito neroniano.

En la actualidad, la influencia de los estoicos en la formación de la moral cristiana se interpreta de distintas maneras según los especialistas: desde los que ven un influjo directo del estoicismo en Pablo (que se justificaría por la existencia de una escuela estoica en Tarso), a los que piensan que se trata de una relación indirecta, por medio del fariseísmo; pasando por los que sólo reconocen como origen de las semejanzas la existencia un difuso fondo cultural helenístico común al cristianismo y al estoicismo<sup>88</sup>.

---

<sup>85</sup> Wilson A.N. (1997): pág. 26 y 27.

<sup>86</sup> Bauer, Bruno (1877).

<sup>87</sup> Celso, frag. 2 y 66 (pág 20 y pág. 78).

<sup>88</sup> Nock (1972), vol. 1, pág. 125.

### 2.3.4. Los *Sinópticos*.

Fuera del Nuevo Testamento, los primeros testimonios que mencionan a Cristo se remontan a finales del siglo I (*Epístola de Clemente*, que cita frases que no serán recogidas luego por los evangelios canónicos) y comienzos del siglo II (*Epístola de Ignacio de Antioquía*, hacia el 117). Son todos cristianos, y habrá que esperar a Tácito –en un pasaje controvertido, que analizaremos más adelante– para encontrar el primer testimonio pagano. Se supone que en ese momento ya están circulando las primeras versiones de lo que hoy conocemos como *Evangelios sinópticos* (es decir, Marcos, Mateo y Lucas). Por otra parte, este proceso de formación de la ‘tradición sinóptica’, lejos de producirse de manera natural, encontró la resistencia de los que –como Marción– negaban la existencia de un Jesús de carne y hueso.

La formación de estos *evangelios* es una de las grandes cuestiones que ocuparon a la teología liberal y a la historiografía desde el siglo XIX. Hasta entonces, se daba por hecho que se trataba de relatos biográficos y testimonios fidedignos de compañeros de Jesús. La aplicación de los principios de la crítica textual puso de manifiesto las incoherencias y divergencias entre los relatos, a la vez que descartaba, como carente de todo valor histórico, el cuarto evangelio, considerado como un mero tratado teológico.

La primera conclusión de la crítica moderna fue que una gran parte de la historia narrada por los sinópticos proviene directamente de pasajes del Antiguo Testamento considerados proféticos, que se esperaba habrían de cumplirse en la persona del mesías. De esta manera, el armazón del relato –los acontecimientos más importantes de la biografía de Jesús que narran los evangelios– podría derivar de una voluntad de demostrar el cumplimiento de antiguas profecías<sup>89</sup>. Algunos de los detalles de apariencia más anecdótica que proporciona el texto, y que podrían pasar por testimonios realistas, se explican por el intento de hacer cumplir al pie de la letra pasajes proféticos. Por ejemplo, el nombre de *campo del alfarero*, que los sacerdotes dan al terreno que compran con las treinta monedas devueltas por Judas. Según la profecía de Zacarías, el precio de

---

<sup>89</sup> Wells (1971): pág. 109-111.



las treinta monedas en que ha sido tasado Israel había de ser arrojado a un cacharro de alfarero (de barro)<sup>90</sup>.

Esta dependencia se evidencia aún más en aquellos detalles de los evangelios que repiten errores de traducción de la versión griega de la Biblia, la *Septuaginta*, que parece la fuente principal de sus redactores (sin duda, procedentes de un medio helenizado, y desconocedores del hebreo). Tal es el caso del parto virginal de María, circunstancia que proviene de la traducción de una palabra hebrea que utiliza Isaías. Mientras que el término original significa *mujer joven*, el vocablo utilizado en la versión griega tiene la acepción de *virgen*<sup>91</sup>. Algo semejante ocurre cuando Mateo hace entrar a Jesús en Jerusalén a horcajadas sobre dos monturas, por haber malinterpretado un giro utilizado por Zacarías para referirse a un solo animal<sup>92</sup>.

Las divergencias entre los cuatro evangelios canónicos han conducido a intentos de armonizarlos desde el siglo II. Aunque también hay diferencias teológicas, las mayores discrepancias se refieren a la parte histórica y biográfica. Los que más datos históricos ofrecen, Mateo y Lucas, fechan la natividad con sendos acontecimientos mutuamente incompatibles: el reinado de Herodes (muerto en el 4 a. C.) y el censo de Quirino (6 d. C.). Las genealogías que ofrecen ambos son también irreconciliables, no sólo por las diferencias de nombres, entre los que apenas hay coincidencias, sino sobre todo por el número tan diferente de generaciones a partir de David: en Lucas es casi el doble que en Mateo<sup>93</sup>. Además, las historias relativas a la natividad son diferentes entre sí, y tardías, pues faltan en el evangelio más antiguo, el de Marcos, en el que, además, la madre de Jesús aparece una sola vez.

La Pasión es el acontecimiento con apariencia más real, aunque las divergencias entre los diferentes relatos sean considerables. Por ejemplo, ninguno de los sinópticos sitúa a María en la escena de la crucifixión, aunque en el relato de Juan desempeña un papel importante en ese momento. Aunque la figura de Pilatos ofrece un anclaje histórico claro a la narración -antes de ser demostrada por testimonios epigráficos, se

---

<sup>90</sup> Wells (1971): pág. 109. Zac, XI, 12-13.

<sup>91</sup> Wells (1971): pág. 30. Isaías VII, 14.

<sup>92</sup> Wells (1971): pág. 101. Zac, IX, 9.

<sup>93</sup> Wells (1971): pág. 23.

sabía de su existencia gracias a la obra de Flavio Josefo—, hay indicios que indican que la versión original ha sido manipulada para descargar a las autoridades romanas de toda responsabilidad, en contra de toda verosimilitud histórica<sup>94</sup>.

Las discrepancias son también palpables en lo que se refiere a las apariciones tras la resurrección. Tampoco son coincidentes las listas de los apóstoles, salvo en el número de doce -simbólico-; parece, además, que la historia de Judas no formaba parte de la primera versión.

Las enseñanzas que Jesús imparte en los sinópticos tienen poco que ver con las que contienen las epístolas de Pablo: mientras que en los primeros la predicación parece centrarse en la inminencia del advenimiento del Reino de Dios, las segundas se centran en la virtud salvífica del sacrificio. Pablo no cita ni una sola vez el título mesiánico de *Hijo del Hombre*, clave de los sinópticos. Por otra parte, se ha hecho notar que los componentes del discurso que contiene la esencia ética de los evangelios, el Sermón de la Montaña, eran bien conocidos, y formaban parte del acervo judío de la época<sup>95</sup>.

Significativamente, los detalles sobre la vida de Jesús, escasísimos o ausentes de los autores más antiguos (Pablo, Clemente), aumentan a medida que nos acercamos a la fecha en que empezaron a circular los evangelios. Hacia 140, Papías ya conocía el núcleo de la historia narrada por los sinópticos; poco después, hacia el 150, Justino Mártir ya ofrece un resumen lleno de detalles en el *Diálogo de Trifón*, aunque mezcla elementos procedentes de los evangelios canónicos con otros de los apócrifos<sup>96</sup>. No obstante, hacia mediados del siglo II, la cristiandad estaba escindida entre los que creían en la existencia de un Jesús de carne y hueso, y los que hablaban de una mera apariencia o de metáfora cultural.

### **3. LA DIVERGENCIA ENTRE CRISTIANISMO Y JUDAÍSMO.**

A lo largo de los siglos, el antisemitismo cristiano se ha construido sobre la premisa de que los judíos rechazaron el evangelio. Las invectivas de Pablo contra los

---

<sup>94</sup> Ese es el fundamento de la teoría de Brandon (1967).

<sup>95</sup> Wells (1971): pág. 71.

<sup>96</sup> Wells (1971): pág. 183.

partidarios de la circuncisión, y los pasajes claramente antijudíos de los evangelios, han resonado durante dos milenios en las obras de propaganda contra el ‘pueblo deicida’. La propia literatura bíblica, abundante en pasajes en los que los profetas reprochan a Israel su dureza de corazón y su infidelidad a la Alianza, ha contribuido paradójicamente a esta imagen negativa del judaísmo.

La oposición entre el cristianismo y el judaísmo haya producido durante siglos una literatura apologética copiosa y repetitiva. Dejando a un lado los episodios legendarios en los que se acusan a los judíos de infanticidio o profanación (calcados, por cierto, de las acusaciones de *flagitia* que los paganos atribuían a los primitivos cristianos)<sup>97</sup>, las hagiografías que relatan el episodio tópico del enfrentamiento dialéctico entre el santo predicador y los judíos, inspirado en el relato evangélico del encuentro del niño Jesús con los doctores. El enfrentamiento alegórico de la Iglesia victoriosa y la Sinagoga ciega se representó en relieves y miniaturas<sup>98</sup>, antes de servir como asunto para comedias o autos sacramentales. Sin embargo, la idea se basa sobre un error histórico: la proyección de las diferencias que había entre el cristianismo latino y el judaísmo rabínico en la Edad Media sobre el escenario de la Palestina del cambio de era.

### **3.1. La destrucción del Templo.**

En el año 70 d. C., las legiones romanas que aplastaban la rebelión de Judea tomaron Jerusalén y arrasaron el Templo.

El saqueo de Jerusalén a manos de Tito es uno de los acontecimientos que ha dejado una huella más profunda en la historia de la civilización occidental. Significó la desaparición del yahvismo tradicional, y supuso también la consagración de dos corrientes que, con el tiempo, habrían de convertirse en grandes religiones. De hecho, como veremos, podría defenderse la idea de que, del caldo de cultivo de las sectas del judaísmo mesiánico del siglo I, la represión romana hizo desaparecer las corrientes más

---

<sup>97</sup> Sobre la resurrección del libelo de sangre a mediados del siglo XIX, y su relación con el mito neroniano, vid. cap. XIII, punto 1.3.

<sup>98</sup> Sobre la imagen de la *Sinagoga caeca*, Panofsky (1994), pág. 154.

radicales, ‘filtrando’ aquellas formas susceptibles de adaptarse a la dominación romana: el judaísmo rabínico y el cristianismo paulino<sup>99</sup>.

Los acontecimientos del año 70 son inseparables de la profunda crisis que vivió el imperio al final del reinado de Nerón: es uno de esos momentos fundacionales propicios para la formación de un mito. Desde la rebelión del año 66, hasta el suicidio colectivo de los últimos resistentes de la fortaleza de Massada, en el 73, la Primera guerra judía supone una de las más graves crisis internas del Imperio, y es uno de los factores que contribuyen a la inestabilidad de este paréntesis belicoso que separa los dos períodos más largos de la *Pax romana*: el que se había abierto con la victoria de Augusto y la instauración el principado tras las guerras civiles (en el 27 a. C.), y el que se prolongará durante la mayor parte del gobierno de las dinastías Flavia y Antoniana (del 70 al 192 d.C.)<sup>100</sup>. La inestabilidad política que sigue a la muerte de Nerón tendrá su culminación en el ‘Año de los cuatro emperadores’ (69 d.C.), que prefigura la anarquía que acompañará la gran crisis del siglo III. Ambos períodos tienen además en común las consecuencias a largo plazo, tanto desde el punto de vista político, como específicamente religioso.

El problema institucional provocado por la multiplicación de emperadores se resolvió con la victoria de Vespasiano (emperador del 69 al 79 d.C.). La guerra civil había sorprendido a este general de origen humilde en Oriente, enviado por Nerón para sofocar la revuelta de Judea<sup>101</sup>. Un tráfuga judío, Josefo ben Matityahu -hoy más conocido por su nombre romano, Flavio Josefo-, se ganó el favor del vencedor cuando interpretó una profecía que por entonces obsesionaba los espíritus, y que predecía la aparición de una estrella y de un centro en Israel<sup>102</sup>: las escrituras judías predecían el surgimiento de un líder universal en Judea. Si los insurgentes judíos veían en la estrella el

---

<sup>99</sup> Silberman, N.A. (2003), pág. 402: *Nos cultures et nos religions modernes ont été façonnées par l'expérience de Rome. Et si le judaïsme et le christianisme représentèrent à l'origine une force de résistance à l'oppression et à la souffrance, ils ne sont parvenus jusqu'à nous que sous des formes que les dirigeants de l'Empire romain avaient autorisées ou du moins tolérées. Tous les autres systèmes de croyance étaient voués à être détruits.* Eisenman (2002), pág. 47: *This struggle over Hellenization [the imposition of Syrian decrees and Hellenistic customs by the Seleucids] continued for the next hundred and fifty years. It is neither accidental nor unimportant that Christianity in the form we know it represents its final triumph.*

<sup>100</sup> Según *The Cambridge Ancient History*. Algunos autores prefieren como fecha del fin de la *Pax Romana* el 180, muerte de Marco Aurelio (es la preferida de Renan).

<sup>101</sup> Morgan, G (2006)

<sup>102</sup> Números, XXIV, 17: *Orietur stella ex Iacob, et consurget virga de Israel.*

anuncio de la llegada de un mesías judío, Josefo afirmaba que ese señor universal predicho no era otro que Vespasiano, el general que aplastaba el levantamiento.

Sin embargo, la tradición rabínica atribuye a Johanan ben Zakkai (hacia 30-90 d.C.), líder de los fariseos, la misma predicción de destino imperial: según el Talmud, Vespasiano, agradecido, había ofrecido al sabio una recompensa, y éste, en lugar de rescatar Jerusalén o de proteger el Templo, había elegido la salvaguarda de Yavné, el refugio de los sabios de la ley<sup>103</sup>. Por aquel entonces, el autor de lo que hoy se conoce el *Evangelio según Mateo* se sentiría también obligado a proclamar el cumplimiento de esa profecía en la persona de Jesús, y para ello imaginaría una estrella guiando a los magos hacia el lugar en el que nacería el nuevo rey de los judíos. De manera involuntaria, los magos desencadenarán una masacre de inocentes, de la que no hay rastro en las crónicas de la época de Herodes, pero que refleja los desastres de la Primera guerra judía<sup>104</sup>.

En estos años, el judaísmo se había dividido en numerosas sectas con pocos rasgos comunes, unidas tan solo por la devoción al Dios tradicional de Israel. Flavio Josefo resumió esa complejidad en cuatro grandes corrientes judías: saduceos, fariseos, esenios y zelotas<sup>105</sup>. Sus informaciones se completan con otras facilitadas por Filón de Alejandría (25 a.C.- 46 d.C.), otra fuente fundamental del período. Cabe destacar que ni Filón, ni Josefo –interpolaciones aparte–, se refieren a los cristianos, ni hay rastro de ellos en ningún documento, hasta las epístolas de Pablo. Desde que la crítica moderna abordó el análisis histórico del origen del cristianismo, se intentó situarlo en ese contexto.

En los evangelios, los saduceos aparecen como los enemigos más encarnizados de Jesús. Era el partido sacerdotal, colaboracionista, comprometido con el poder romano y afín a la dinastía herodiana. Eran también, probablemente, los más conservadores desde el punto de vista religioso, y los más fieles a la tradición yahvista.

---

<sup>103</sup> Jewish encyclopedia: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/8724-johanan-b-zakkai> (consultada 2/3/2014). Eisenman (2002), pág. 24 y ss.

<sup>104</sup> Mt. 2, 2: *Ubi est qui natus es rex Iudaeorum? Vidimus enim steam eius in oriente [...]*. En el 132, la profecía estaba aún suficientemente viva como para que el líder de la revuelta que provocó la Segunda Guerra judía se titulara Simón 'Bar Kojba', o "Hijo de la estrella".

<sup>105</sup> Aunque en un principio solo se refiere a tres (en *Antigüedades Judías*, XIII, 171), más adelante añade la 'cuarta filosofía', la de los zelotas (A.J., XVIII, 2).

Su culto se concentraba en los sacrificios en el Templo, y negaban la inmortalidad del alma. Sin duda, la revuelta del año 66 se dirigía contra este grupo privilegiado, tanto como contra los romanos. Tras la destrucción del Templo, desaparecen de la historia, seguramente asimilados por el paganismo circundante, del que apenas se distinguían previamente.

La otra gran corriente, centrada en la ley y en la plegaria, era la de los fariseos. Aunque había sufrido recientemente la persecución en tiempos de Herodes, era el partido del ‘justo medio’, alejado de las sectas milenaristas que proliferaban en un ambiente explosivo. Su origen parece estar en la revuelta de los Macabeos contra el dominio de los Seléucidas, y es precisamente en el *Segundo libro de los Macabeos* donde aparecen por primera vez algunas de las innovaciones que posteriormente formarán parte de su doctrina, como el mérito de los mártires, la oración por los muertos y, sobre todo, la confianza en la resurrección<sup>106</sup>. Aunque los fariseos de los *Evangelios* son hostiles a Jesús, parece que esa oposición refleja más bien la situación del período de su redacción, en el que cristianismo y judaísmo rabínico divergían<sup>107</sup>. De hecho, buena parte de la doctrina moral que recoge los sinópticos guarda claros paralelismos con los principios humanitarios de los grandes rabinos del siglo anterior, como Hillel o Akiba, que predicaban el amor al prójimo y la necesidad de superar la letra de la ley<sup>108</sup>. Los primeros cristianos compartían además algunos puntos esenciales de la tradición rabínica, como la creencia en la resurrección, o la apertura de su fe a prosélitos gentiles<sup>109</sup>. Pablo se atribuye una formación farisea, como discípulo del gran Gamaliel (nieto de Hillel): según el relato de *Hechos*, cuando es juzgado ante el Sanedrín, Pablo consigue el apoyo de los fariseos contra los saduceos, al reclamarse de su partido, y proclamar que es perseguido por su creencia en la resurrección<sup>110</sup>; y el propio Gamaliel

---

<sup>106</sup> Bringmann (1983).

<sup>107</sup> Bowker, J. (1973). Sobre las relaciones entre el Jesús de los diferentes evangelios y los fariseos, pág. 38 y ss. Sobre las implicaciones del juicio de Jesús, pág. 42 y ss.

<sup>108</sup> Comparación entre los pasajes de los Evangelios y tradiciones del Mishnah y Midrash, en Vermes (2003)

<sup>109</sup> Bowker (1973). La postura más favorable era la de Hillel (pág. 43).

<sup>110</sup> *Hechos*: 23, 6.

aparece en persona, en otro pasaje, en el que se muestra favorable a los discípulos de Cristo<sup>111</sup>.

La tercera filosofía, según Josefo, es la de los esenios, secta enigmática, que ha despertado el interés de los historiadores por su parecido con ciertas sectas cristianas. Tal y como los describen Josefo, Filón y Plinio, se trataría de un precedente del monaquismo: anacoretas célibes, retirados en el desierto, ajenos a las cuestiones políticas, que practicaban un ideal de pobreza voluntaria y ascetismo. Curiosamente, los esenios han dejado pocas huellas en la historia, y ninguna en los *Evangelios*, aunque algunos han conjeturado que la razón de que los textos cristianos no los mencionen -ni a ellos, ni a los zelotas- es precisamente porque estos grupos guardan alguna relación especial con los seguidores de Jesús y del Bautista<sup>112</sup>. Renan llegó a definir el cristianismo como una forma afortunada de esenismo, que gracias a Pablo había conseguido traspasar el umbral portentoso que separa a una secta de una religión universal<sup>113</sup>. El descubrimiento de los Rollos del Mar Muerto ha vuelto a poner sobre el tapete esta vieja idea<sup>114</sup>, al confirmar la existencia de numerosos paralelismos entre la secta de Qumran y el primitivo cristianismo. Sin embargo, también ha revelado que esta secta distaba de ser tan pacífica como los esenios de Josefo, lo que pone de manifiesto un contexto ideológico más complicado de lo que en un principio se creía<sup>115</sup>.

Tras la caída del Templo, la tradición eclesiástica considera como sectas heréticas, desgajadas del cristianismo, grupos judeocristianos como los ebionistas, los elcasaitas o los nazarenos; pero estas guardan tales semejanzas con los esenios, que cabe preguntarse si no se tratará de lo mismo, bajo distintos nombres. *Ebionim*, el nombre

---

<sup>111</sup> *Hechos*: 5, 34-39

<sup>112</sup> Brandon (1967), pág. 327: *The Gospels silence about the Zealots, like that concerning the Essenes, must thus surely be indicative of a relationship between Jesus and these patriots which the Evangelists preferred not to disclose*. Daniélou (1964) considera que la sorprendente ausencia de los esenios del Nuevo Testamento debe explicarse por su identificación con los cristianos (pág. 34).

<sup>113</sup> *Le christianisme est un essénisme qui a largement réussi*.

<sup>114</sup> Un completo estado de la cuestión en Taylor (2012), pág. 3 y ss.

<sup>115</sup> Entre los que defienden una identificación total entre la Secta y el 'protocristianismo' se encuentra Eisenman. En sus libros, el personaje de Jesús queda desvaído y prácticamente desaparece, eclipsado por el personaje que él considera como el verdadero representante de esta corriente, Jacobo el Justo, el hermano del Señor. Según Eisenman, se trataría del 'Maestro de Justicia' del que hablan los rollos, mientras que el 'Mentiroso' no sería otro que Pablo, que habría traicionado el mensaje originario, y creado una secta totalmente nueva, al servicio de sus intereses políticos. Vid. Cap. VII, punto 2.5.

semítico de los ebionitas, significa precisamente ‘los pobres’, y esa denominación la compartían los esenios y la comunidad de Qumram, además de desempeñar un papel importante en la primera comunidad cristiana, tal y como la describe *Hechos*<sup>116</sup>.

El cuarto grupo es el que recibe el nombre de “zelotas” –aunque Josefo les llama ‘galileos’–, y se caracteriza por su oposición violenta a los romanos y sus aliados herodianos: es la secta que dirige la revuelta del año 66, y que será exterminada en la fortaleza de Massada en el año 73. Un grupo dentro de esta corriente, los sicarios, actuaba con métodos que podríamos llamar terroristas.

Si la teología liberal del siglo XIX veía en Jesús rasgos esenios, la crítica histórica del XX le ha acercado a los zelotas. Según una hipótesis de trabajo enunciada por S.G.F. Brandon (1907-1971), la tradición sinóptica conservaría las huellas de un estadio de redacción anterior, en que Jesús sería un líder mesiánico con un mensaje marcadamente político. Tras la derrota de la rebelión judía, los relatos habrían limado los aspectos violentos, hasta eliminarlos casi por completo de las versiones que han llegado hasta nosotros. Brandon basaba su teoría sobre las incongruencias que contienen los relatos de dos momentos claves de los evangelios: la purificación del Templo y la Pasión.

De acuerdo con los sinópticos, la Purificación del Templo había seguido a la entrada triunfal en Jerusalén, y habría coincidido con unos disturbios que, paradójicamente, los evangelistas mencionan, pero no ponen en relación con Jesús y sus seguidores. Según Brandon, las narraciones evangélicas disimulan lo que podría considerarse un auténtico ataque al Templo, en tanto que centro del poder del sacerdocio saduceo. Según esta teoría, la detención de Jesús habría sido consecuencia de este ataque, y habría tenido un carácter eminentemente político, inseparable de su condición de pretendiente mesiánico. Algunos indicios permiten suponer que la detención fue más violenta de lo que luego se quiso dar a entender, y que los seguidores de Jesús estaban armados y preparados para el combate<sup>117</sup>.

---

<sup>116</sup> Fitzmyer, J. (1997).

<sup>117</sup> Brandon (1967): pág. 324.



La condena de Jesús se produjo porque los romanos no podían consentir un pretendiente mesiánico que actuara de manera violenta contra el *establishment* sacerdotal, aunque la versión posterior descargó a Pilatos de su responsabilidad para que recayera sobre el conjunto de los judíos, en lugar de limitarla a los miembros de la casta saducea<sup>118</sup>.

Una vez purgada de esos elementos, la tradición sinóptica hará de Jesús un predicador pacífico. En el único pasaje en el que expresa una opinión política -el referido al pago del tributo-, Jesús asume la postura prorromana, en un punto que constituía una de las cuestiones políticas más candentes en ese momento<sup>119</sup>. Pese a todo, la historia de la Pasión conservaría huellas de este carácter político de Jesús<sup>120</sup>, especialmente en el título mesiánico que da cuenta de la razón de su condena, y en el hecho de que fuera crucificado entre dos ‘ladrones’. Esta palabra traduce un término griego que se aplicaba a los resistentes zelotas: el fundador de este movimiento subversivo, Judas de Galilea, había sido crucificado, entre sus dos hijos hacia el año 6 d.C<sup>121</sup>.

En definitiva, las relaciones entre esenios, zelotas y los seguidores de Jesús y del Bautista<sup>122</sup> distan mucho de estar aclaradas, y el descubrimiento de los rollos del Mar Muerto ha contribuido a complicar la cuestión. Si se trata de escritos de esenios, como se creyó en un principio, estos anacoretas tendrían poco que ver con la imagen tradicional, transmitida por Flavio Josefo y Filón de Alejandría. Aunque hay coincidencias significativas -como el apego a la pobreza-, en otros casos la secta muestra mayor afinidad con los zelotas, por su crítica violenta al poder romano y a sus

---

<sup>118</sup> Brandon (1967): pág. 324; 338.

<sup>119</sup> En Mat. 22:21: *Reddite ergo quae sunt Caesaris, Caesari*. También en Luc 20:20. Vid. Eisenman (2002): pág. 44.

<sup>120</sup> En palabras de Brandon: *by a strange irony of history, the surest thing known about Jesus of Nazareth is that he was executed by the Romans for sedition against their government in Judaea*. Nock (ed.) (1972), Pág. 238.

<sup>121</sup> La versión más extrema acerca de la cercanía de Jesús a los Zelotas es la que desarrolló Robert Eisler (1882-1949). A finales del siglo XIX se descubrió un *Josefo eslavónico* (posiblemente, una traducción al ruso antiguo de alguna versión griega o siríaca) que contenía un pasaje que presentaba a Jesús como un líder zelota rebelde a Roma. Hoy, la mayor parte de la crítica lo supone el resultado de una interpolación en el siglo XI, en el contexto de la polémica anti-jázara.

<sup>122</sup> Sobre las relaciones entre el grupo del Bautista y Qûmmam, vid. Charlesworth, J. (1972).

colaboradores, la cosmovisión dualista y las aspiraciones escatológicas<sup>123</sup>. Por otra parte, la secta parecía haberse separado de los saduceos herodianos en razón de divergencias sobre la forma de celebrar el culto en el templo, lo que permite postular la existencia de un grupo de saduceos rebeldes, zadoquitas, opuestos a los herodianos, que podrían identificarse con los esenios, o aproximarse a ellos<sup>124</sup>.

Pero uno de los rasgos más llamativos de estos escritos les acerca claramente al cristianismo: es la confianza en la inminencia de un mesías, o quizás de dos (uno real, otro sacerdotal). Además, practicaban baños rituales, semejantes a los del grupo de Juan el Bautista<sup>125</sup>. Esto nos lleva a hablar de un aspecto descuidado tradicionalmente por la crítica: la cristiandad judía, de la que se ha dicho que estaba íntimamente ligada a zelotas y esenios<sup>126</sup>.

### 3.2. Judeocristianismo.

Según la hipótesis de la Escuela de Tubinga, la destrucción del Templo es el acontecimiento que propicia el acercamiento de las dos corrientes de seguidores de Jesús que hasta ese momento se habían enfrentado: la gentil y la judaizante, o dicho de otra manera, la paulina y la petrina. El cristianismo habría nacido de la confluencia de ambas. Los primeros documentos del cristianismo –las *epístolas* auténticas de Pablo– mostrarían esa oposición en su punto máximo. El compromiso entre ambas partes aparecería en documentos conciliadores, como los *Hechos de los Apóstoles* o la *Epístola a los Hebreos*, y culminaría en obras tardías (finales del siglo II), tales como las *Epístolas Pastorales* atribuidas a Pablo o el *Evangelio de Juan*.

---

<sup>123</sup> Sobre las afinidades entre esenios y zelotas, puestas de manifiesto por los hallazgos de Qumram, vid. Dupont-Sommer (1983).

<sup>124</sup> Brandon (1967). Sobre la relación entre el Jesús de los Evangelios y el hassidismo, Vermes (1997). Sobre el mesianismo judío en general, Eliade (1996, 2), especialmente el capítulo XXV del vol II: “Las pruebas del judaísmo del Apocalipsis a la exaltación de la Torá”.

<sup>125</sup> Charlesworth (1972).

<sup>126</sup> Brandon (1967): pág. 325: *The Jewish Christians must [...] have been very closet o the Zealots in sympathy and outlook.*

La redacción de los Evangelios sinópticos formaría parte de esa síntesis: de ahí que en ellos la figura de Jesús aparezca claramente diferenciada de los ‘judíos’. A medida que el cristianismo se iba distanciando del judaísmo rabínico, los evangelios adquirirían rasgos más claramente antijudíos, al tiempo que se desdibujaba o disimulaba la oposición al poder romano<sup>127</sup>. La postura extrema expresada por Pablo en la *Epístola a los Romanos*, en la que se acusa a Israel de haber ignorado la nueva alianza por su apego a la letra muerta de la Torah<sup>128</sup>, se convierte en un *leitmotiv* de los evangelistas. En Mateo, por ejemplo, se ha creído ver un texto originariamente favorable a los judíos, desfigurado por las interpolaciones hasta invertir esta tendencia<sup>129</sup>. La culminación de esta tergiversación se produce en el pasaje de la condena de Jesús: en lugar de lo que parece lógico por el contexto -que la responsabilidad de la condena recaiga sobre el poder romano-, se produce justo todo lo contrario: Pilatos se proclama inocente de esa sangre, mientras que *todo el pueblo* reclama la condena, aun al precio de que su sangre recaiga sobre ellos y sobre sus hijos. Así entraba en la tradición sinóptica las acusaciones que Pablo lanza contra los judíos en su primera epístola, en la que les acusa de ser *enemigos de la raza humana*<sup>130</sup>, palabras que servirán de excusa durante siglos a innumerables persecuciones y pogromos<sup>131</sup>. Paralelamente, la corriente principal del judaísmo se distanciaba del judeocristianismo: hacia el 80 d. C., aparece en el Talmud una fórmula condenatoria contra los *minim*<sup>132</sup> o ‘herejes’; tradicionalmente se entiende que se dirigía contra los judeocristianos.

---

<sup>127</sup> Zetterholm (2003), pág. 234. [...] *the vilification of the Jews became part and parcel on the ongoing project of being accepted by the authorities. By the time this had been achieved, in the fourth century, anti-Judaism had become part of the theological outlook of the church.*

<sup>128</sup> Rom. 9, 32

<sup>129</sup> Eisenman (2002): pp. 54 y 55.

<sup>130</sup> Vide infra, cap. XVIII, las acusaciones que en la novela de Sienkiewicz arrojan los paganos contra los cristianos.

<sup>131</sup> Mt. 27:25: *Innocens ego sum a sanguine iusti huius : vos videritis. Et respondens universus populus, dixit: Sanguis eius super nos, et super filios nostros.*

1 Thes. 2:15 : *qui et Dominum occiderunt Jesum, et prophetas, et nos persecuti sunt, et Deo non placent, et omnibus hominibus adversantur.*

<sup>132</sup> Vid. Jewish Encyclopedia: <http://jewishencyclopedia.com/articles/3318-birkat-ha-minim> (consultada 4/5/2013). También, Eisenman (2002), “The Star Prophecy”, pág. 67 y ss.

A medida que ambas corrientes divergían, la oposición se hará más viva: el último evangelio, Juan califica a los judíos de *hijos del demonio*<sup>133</sup>. Si en los sinópticos, la expresión ‘judíos’ designa tan solo a los representantes de la ortodoxia, en el cuarto evangelio se ha diluido toda diferenciación entre sectas, y los judíos, como un todo, representan simplemente a los infieles<sup>134</sup>. En los sinópticos, Jesús y sus discípulos son judíos entre judíos; en el *Evangelio de Juan*, Jesús habla de los judíos como si fueran ‘los otros’.

De esta forma se explicaban fácilmente las discrepancias entre las informaciones contenidas en las *epístolas* paulinas y la narración de los *Hechos*, que tantos quebraderos de cabeza dieron a los teólogos durante siglos. En realidad, se trata de dos versiones diferentes, que corresponden a dos estadios consecutivos: las *epístolas* más antiguas datarían del período de enfrentamiento entre las dos corrientes principales; tras la destrucción del Templo, la tradición sinóptica transmite una imagen más suavizada, aunque con abundantes lagunas e incongruencias. En todo caso, ambas versiones coinciden en que la cuestión esencial, que terminará por provocar la separación del cristianismo del resto de las sectas judías, era la validez de la Ley para los conversos, simbolizada por la circuncisión y la abstención de alimentos prohibidos<sup>135</sup>.

En *Hechos de los apóstoles* –libro que se atribuye al mismo autor que el *Evangelio de Lucas*–, aparece además una versión conciliadora de la relación entre Pablo y Pedro. Según Lucas, el encuentro de Jerusalén habría acabado con la victoria de Pablo: la Ley Mosaica no era obligatoria para los no judíos. Un *decreto apostólico* había sancionado el acuerdo, al establecer una especie de reparto de áreas de influencia entre los

---

<sup>133</sup>Jn. 8:44: *vos ex patre diabolo estis et desideria patris vestri vultis facere ille homicida erat ab initio et in veritate non stetit quia non est veritas in eo cum loquitur mendacium ex propriis loquitur quia mendax est et pater eius.*

<sup>134</sup> Bultmann (1971), pág. 10 y pág. 86. Bultmann sitúa la composición del Evangelio de Juan en el período 80-120, y en el área siria.

<sup>135</sup> Zetterholm (2003): pág 134 y ss., analiza las diferentes interpretaciones del ‘incidente de Antioquía’. La conclusión es que el problema de la validez de la ley para los gentiles se inscribe en una concepción escatológica, que produce soluciones diversas y contradictorias: *The Jewish Jesus movement that meant itself to be living in the eschatological end time found reasons within its own religious tradition to believe that the Gentile nations were to be included in the final salvation. When it came down to transforming this theology into practice, however, different solutions seem to have emerged* (pág. 231).

apóstoles<sup>136</sup>. Por el contrario, las epístolas paulinas están escritas en el período de tensión, muy lejos del compromiso. *Gálatas* habla de un viaje a Jerusalén y del encuentro con los ‘Pilares’ de la comunidad –Jacobo y Pedro–; a continuación, Pablo relata su versión del *incidente de Antioquía*<sup>137</sup>: al apóstol de los gentiles reconviene a Pedro por negarse a comer con los incircuncisos, por miedo a escandalizar a los enviados de Jacobo.

Este incidente había servido como argumento antipapal en los tiempos de la Reforma, y en el siglo XIX sería esgrimido para negar la infalibilidad pontificia, mientras que la escuela de Tubinga lo convertiría en la piedra angular de su interpretación de la historia del cristianismo primitivo. Como tal, tendrá una gran importancia en la formación del mito neroniano, como tendremos oportunidad de mostrar. Pero ahora es conveniente que nos volvamos al otro protagonista del incidente: Jacobo el justo.

La importancia creciente del judeocristianismo en la investigación reciente ha relegado la vieja tesis, según la cual, el mensaje de Jesús había sido interpretado correctamente sólo por los gentiles, por lo que el primer reto de la Cristiandad había sido defender esa doctrina, transmitida por Pablo, contra las tendencias judaizantes de la Iglesia de Jerusalén. Más bien parece lo contrario: que se habría producido una “gentilización” del mensaje, a manos de Pablo<sup>138</sup>. Hoy se admite generalmente que la primera comunidad estaba dividida en varias corrientes<sup>139</sup>, simbolizadas por tres figuras: Pablo y Jacobo, con actitudes diametralmente opuestas respecto a la Ley, y Pedro, que representaba el compromiso. No es pues la oposición entre Pedro y Pablo, sino más

---

<sup>136</sup> Hechos, 15:1-33.

<sup>137</sup> *Gálatas*, 2:11.

<sup>138</sup> Eisenman (2002), pág. 59: *At this point, perhaps, another favorite shibboleth of latter day scholarship will have to be jettisoned, that of the ‘Judaization’ of early Christianity, which is the point of view propagated by Acts too (15:5). In line with this polemic, for Acts and modern scholarship thereafter, the original doctrines of Jesus and the Apostles, who supported Gentiles and the Gentile Mission, have been undermined by the ‘Jamesian’ Jerusalem Church. This is an absurdity, and it must be stated categorically: there never was a ‘Judaization’ of early Christianity, only a progressively more rapid Gentilization.*

<sup>139</sup> Patzia (2001), especialmente pág. 143 y ss. Es un intento de sistematizar los diferentes estadios en el desarrollo de la comunidad cristiana.

bien el enfrentamiento entre Pablo y Jacobo, el que resume mejor la historia de los primeros años del cristianismo.

El judeocristianismo, la corriente liderada por Jacobo, sería durante siglos una rama olvidada de la cristiandad. Predominante hasta el año 70, una parte sustancial de la crítica considera hoy que los combates que libra Pablo contra los *judíos* en *Hechos* son en realidad enfrentamientos internos de la secta cristiana. Un estadio anterior de la redacción se habría preservado en la literatura pseudoclementina, que, pese a los retoques posteriores -como el cambio de nombre de Pablo por Simón, del que más tarde hablaremos-, refleja un conflicto muy agudo entre el grupo principal judeocristiano y Pablo, considerado como un peligroso hereje. Las figuras de Pedro y Pablo en la literatura pseudoclementina no tienen pues nada que ver con los que aparecen en los *Hechos* canónicos. Volveremos a hablar de esta literatura heterodoxa: es el origen de la leyenda de *Quo vadis?*

Hasta la Segunda guerra judía, el judeocristianismo siguió desempeñando un papel protagonista en Palestina. Eusebio habla de una sucesión de quince obispos circuncisos de Jerusalén, a partir de Jacobo. La cristiandad gentil no entrará en Jerusalén hasta la expulsión de los judíos, en tiempos de Adriano, cuando haya cambiado su nombre por *Ælia Capitolina*.

De esta cristiandad semítica proceden las misiones que partieron hacia Oriente, las que cristianizaron Etiopía y Egipto (exceptuando, quizás, la Alejandría helenística), y a ella pertenecieron los primeros reinos cristianos de Edesa y Armenia, al otro lado de la frontera oriental del Imperio. De ella salió también el primer emperador cristiano, Felipe el Árabe, hoy casi olvidado por la historia, eclipsado por Constantino (acerca de cuya fe cristiana existen sin embargo justificadas reservas).

Además, parece que muchas de las doctrinas que más adelante se consideraron heréticas procedían de este ambiente: los papiros de Nag Hammedi han puesto de manifiesto la relación de la gnosis con el judeocristianismo, al tiempo que arrojan alguna luz sobre la filiación judeocristiana del Islam: de hecho, el Jesús de algunos Evangelios apócrifos (como el de Tomás) se parece más al *‘Issa* del Corán que al Cristo

de las epístolas de Pablo. El propio Corán ha recogido numerosos elementos del judeocristianismo: entre otros, la consideración de Jesús como un profeta, o la versión docetista de la crucifixión. El ebionita Waraka ibn Nawfal, pariente de la primera esposa del profeta, desempeñó un papel importante en el primer círculo de creyentes de La Meca.

Y es que aquella cristiandad semítica, de cuya incompatibilidad con la teología helenística de los patriarcas de Constantinopla nos dan prolija cuenta los abultados anales de la tormentosa historia religiosa de Bizancio, pareció pasar con sorprendente facilidad del monofisismo al Islam. Egipto, Palestina o Siria, bastiones del judeocristianismo, se convirtieron en los centros más vitales y activos de la nueva religión. El contraste con Grecia y los Balcanes, cuna de la Cristiandad helénica, donde la población autóctona se mantuvo generalmente refractaria a la penetración del Islam, pese a los más de cuatrocientos años de dominio otomano, demuestra la importancia del sustrato religioso, y la profunda cisura que separa el cristianismo semítico del helenístico.

Con el tiempo, las huellas del judeocristianismo irían borrándose poco a poco: a partir del siglo II empezaron a ser considerados como herejes, y sus documentos, excluidos del canon (excepto la epístola de Jacobo, para escándalo de Lutero), pasaron en el mejor de los casos a formar parte de los textos apócrifos. Todas las traducciones de los evangelios canónicos que conservamos proceden de la versión griega, y se redactaron de forma que los judíos aparecieran como refractarios a las enseñanzas de Jesús.

### **3.3. Jacobo el Justo.**

Sin duda, el personaje que junto a Pablo tiene un papel protagonista en el primer cristianismo es Jacobo el Justo, primer obispo de la Iglesia de Jerusalén según

Eusebio<sup>140</sup>, y autor presumible de una *Epístola* que lleva su nombre, y que forma parte del canon neotestamentario.

Pablo se refiere a Jacobo como el más celoso seguidor de la Ley y, por lo tanto, como su adversario<sup>141</sup>. También le llama hermano de Jesús o ‘del Señor’<sup>142</sup>: según la interpretación propuesta por la teología liberal, los pasajes de los *Evangelios* en los que Jesús rechaza a su familia serían un reflejo de la guerra librada entre la secta judaizante liderada por su ‘hermano’ y la corriente paulina. Aunque en *Gálatas*, Jacobo, reconocido como uno de los ‘tres pilares’, es el más radical en su negativa a admitir conversos que no hayan sido circuncidados o incumplan las normas dietéticas<sup>143</sup>, en *Hechos* se le atribuye la autoría del *Decreto apostólico* que sanciona el compromiso.

Una antigua tradición lo reconoce como el más destacado dirigente cristiano tras la muerte de Jesús. El *Evangelio* apócrifo de Tomás le considera -en detrimento de Pedro- como el heredero directo de Jesús<sup>144</sup>. La literatura Pseudo-clementina, de origen ebionita, y dirigida contra la Iglesia paulina, le presenta también como su superior: es Jacobo quien envía a Pedro tras los pasos del hereje Simón (es decir, de Pablo, que es quien se esconde bajo ese nombre cuando la convergencia de las corrientes paulina y petrina borre las huellas del enfrentamiento previo). Clemente, obispo de Roma, le escribe para darle cuenta del martirio de Pedro, e informarle de que él es su sucesor. El título que le da Clemente en las Homilías no puede ser más claro: *Obispo de obispos, que dirige Jerusalén, la santa Iglesia de los hebreos, y todas las demás Iglesias*<sup>145</sup>. Volveremos a esta literatura pseudoclementina: es el origen de la leyenda del *Quo vadis?*<sup>146</sup>

Jacobo es posiblemente uno de los personajes mejor documentados históricamente del Nuevo Testamento. Curiosamente, una vez descartado el ‘testimonio flaviano’ por la mayor parte de autores, lo más parecido a una prueba de la

---

<sup>140</sup> HE IV, 4:5 ; 22: 4.

<sup>141</sup> En *Gál.* y *Cor.* I

<sup>142</sup> *Mc* 6:3; *Mt* 13:55-56.

<sup>143</sup> Tanto el principio ‘dinástico’, como la estructura institucional –comunidad regentada por tres ‘pilares’ o *episkopos*, y por doce dirigentes-, son rasgos que comparte la Iglesia de Jerusalén con la comunidad de Qumram.

<sup>144</sup> Eisenman (2002).

<sup>145</sup> *Homilías clementinas. Epístola de Clemente a Jacobo*. Schaff (1885), pág. 658.

<sup>146</sup> *Vide infra*, cap. VII, y cap. XVIII.



existencia de Jesús en Flavio Josefo sería otro fragmento en el que se refiere la muerte de Jacobo: a diferencia del anterior, la crítica le considera más genuino (por ejemplo, este figura en los manuscritos griegos más antiguos, de los que el otro está ausente). El fragmento menciona la condena a muerte por lapidación de Jacobo, *el hermano de Jesús, llamado el Cristo*<sup>147</sup>. Este episodio guarda muchos paralelismos con la narración de la muerte de Esteban, el ‘protomártir’, a manos de los judíos, por lo que se ha conjeturado que la narración de *Hechos* pudiera ser el resultado de una falsificación histórica del verdadero martirio de Jacobo<sup>148</sup>. Por otra parte, autores como Clemente de Alejandría o Eusebio sitúan su muerte inmediatamente antes de la destrucción de Jerusalén, presentada como un castigo por la muerte del Justo.

---

<sup>147</sup> Flavio Josefo, *Ant. Jud.*, XX, 9.1 *Festus was now dead, and Albinus was but upon the road; so he assembled the sanhedrim of judges, and brought before them the brother of Jesus, who was called Christ, whose name was James, and some others, [or, some of his companions]; and when he had formed an accusation against them as breakers of the law, he delivered them to be stoned: but as for those who seemed the most equitable of the citizens, and such as were the most uneasy at the breach of the laws, they disliked what was done; they also sent to the king [Agrippa], desiring him to send to Ananus that he should act so no more, for that what he had already done was not to be justified; nay, some of them went also to meet Albinus, as he was upon his journey from Alexandria, and informed him that it was not lawful for Ananus to assemble a sanhedrim without his consent.*

<sup>148</sup> Es la tesis de Eisenman, que muchos expertos rechazan. Pero ya Conzelmann (1973) notaba la inconsistencia del relato de la muerte de Esteban en *Hechos*, y se preguntaba: *Thus must be asked what is concealed behind the story of the Hellenist and the deacons* (pág. 35).



### CAPÍTULO III

#### LA ERA DE LAS CATACUMBAS

*Mártires: todos los primeros cristianos lo han sido.*

(Flaubert, *Dictionnaire des idées reçues*<sup>1</sup>)

Muchos turistas que visitan ruinas como las de Pompeya se sienten decepcionados ante la ausencia de mártires. Durante mucho tiempo, los arqueólogos se esforzaron por solventar este defecto del más importante yacimiento. En 1864 de Rossi creyó leer mofas sangrientas del populacho contra los cristianos en una inscripción carbonizada en el muro de una taberna: pero un examen más riguroso de los garabatos reveló que se trataba de las cuentas de un mercader de vinos<sup>2</sup>. Cuando por fin apareció una incisión cruciforme sobre un muro de Herculano, muchos pensaron que aquella era la ansiada prueba que confirmaba la hasta entonces intuida presencia del cristianismo en aquellos parajes. Un sencillo mueble se interpretó como una especie de reclinatorio. El cuarto pertenecía a un esclavo. Con poco esfuerzo se compuso una hermosa historia: Pablo salvaba las almas de los siervos, mientras sus amos se abandonaban al desenfreno en los últimos días de la ciudad condenada.

En otro siglo menos descreído, aquel hallazgo incierto habría dado origen a algún culto martirial, como el que todavía a principios del siglo XIX puso de moda el nombre de Filomena entre las muchachas de todo el reino de Nápoles. En este caso, la crítica histórica corrigió pronto el entusiasmo, al recordar que la cruz no había sido emblema del cristianismo hasta varios siglos después de que el Vesubio sepultara aquellos restos.

Pero el hallazgo respondía demasiado bien a las expectativas para olvidarlo tan pronto: hubo audaces que encontraron una forma de evitar el escollo, y postularon la

---

<sup>1</sup> Flaubert, *Dictionnaire des idées reçues*. Versión en línea :  
[http://fr.wikisource.org/wiki/Dictionnaire\\_des\\_idées\\_reçues/M](http://fr.wikisource.org/wiki/Dictionnaire_des_idées_reçues/M)

<sup>2</sup> Corti (1995), pág. 184, nota 4.

existencia de un primitivo culto a la cruz, extirpado por la persecución de Nerón y la *intervención de los sacerdotes de la antigua religión panteísta*<sup>3</sup>. No cabe duda que el autor de tan extravagante teoría se inspiraba en Arbax, sacerdote de Isis, villano de *Los últimos días de Pompeya*. Hasta tal punto estaba imbricado el mito de las catacumbas con el estudio del primer cristianismo y su relación con el Estado romano.

## 1. TOLERANCIA Y PERSECUCIÓN

El mito de las catacumbas se basa sobre una serie de ideas muy simples que se consideran evidentes: el romano era un imperio tolerante hacia otros credos, incluido el judaísmo; por eso resultaba tan excepcional la encarnizada persecución de los primeros cristianos, a pesar de su mansedumbre y apoliticismo. Durante siglos se explicaba este ‘hecho’ por motivos sobrenaturales: la religión verdadera había despertado la furia de las fuerzas infernales. En épocas en que se había ya desarrollado la crítica histórica, tal explicación se modificó levemente, sin negar al cristianismo ese puesto de excepción: la razón de la aversión imperial había sido la pureza del credo cristiano monoteísta, frente al politeísmo sincrético de las religiones grecorromanas, y el político –pero religiosamente absurdo- culto imperial. Ese es el núcleo del mito de las catacumbas.

Basta un somero repaso de la historiografía especializada para comprobar lo lejos que está la realidad de la imagen del mito. Ni los romanos eran tan tolerantes como se pretende, ni el cristianismo fue perseguido con tanta saña como se suele suponer. Tampoco el monoteísmo era un monopolio judeocristiano, ni el sincretismo un rasgo que distinguiera al paganismo del cristianismo. La instrumentalización política de la religión aumentó, no disminuyó, cuando los emperadores se hicieron cristianos, y también se agravaron las persecuciones contra los propios cristianos: la verdadera edad de los mártires es posterior al triunfo del cristianismo; y aquellos mártires eran considerados como herejes por sus perseguidores, aunque el concepto herejía y ortodoxia variaba con cada nuevo emperador y cada nuevo concilio. En todo caso, tal y

---

<sup>3</sup> Tesis sostenida por A. Maiuri en *À propos de la découverte de la Croix à Herculaneum*. Corti (1995). pág. 71.

como explica una autoridad moderna, *en el siglo que se abrió con la Paz de la Iglesia murieron más cristianos a manos de sus correligionarios de los que habían muerto en todas las persecuciones [paganas]*<sup>4</sup>.

Y por último, si puede decirse que hubo una religión perseguida con saña en el Imperio, esta fue precisamente el judaísmo.

### 1.1. Los límites de la tolerancia

Comparada con la de los imperios monoteístas que le sucedieron (incluida la prolongación natural del Imperio de Oriente, Bizancio) la actitud religiosa del Estado romano en los tiempos del paganismo era ciertamente flexible y pragmática. En realidad, para Roma la religión era una cuestión que se subordinaba a los intereses políticos: el Estado no exigía a sus súbditos que amaran a los dioses, ni siquiera que creyeran en ellos; tan solo se esperaba que cumplieran los ritos obligatorios, que demostraran, a través del respeto al panteón celeste, su civismo terrenal<sup>5</sup>. La imposición de una doctrina ortodoxa es un rasgo característico de la Iglesia, no del paganismo.

En los últimos siglos de la República, los conquistadores de Grecia habían sido conquistados por la cultura griega. La religión formaba parte del bagaje cultural transmitido desde la *Graecia capta* a la Urbe: la obra de Virgilio recreaba el mítico pasado troyano de los latinos, y enlazaba la historia de Roma con la helénica. En la época de Augusto la religión tradicional ya había sufrido una profunda influencia helenística, que se manifestaba en la correspondencia entre los dioses romanos y las divinidades olímpicas, y en la adopción de una mitología de la que, aparentemente, carecía la religión latina primitiva<sup>6</sup>. Pero, puesto que las monarquías helenísticas habían llevado a

---

<sup>4</sup> MacMullen (1997), pág. 14: [...] *in the century opened by the Peace of the Church, more Christians died for their faith at the hands of fellow Christians than had died before in all the persecutions.*

<sup>5</sup> Frend (1965). pág. 106: *Religion was therefore less a matter of personal devotion than of national cult.*

<sup>6</sup> En realidad, la religión romana no carecía de mitos, pero los había 'historiado', convirtiendo en acontecimientos de apariencia histórica mitos compartidos con otras culturas indoeuropeas, como ha demostrado sobradamente Dumézil en su estudio comparativo de mitos romanos: [...] *ces 'faits' [el desbordamiento del lago Albano, la historia de Camilo, el sitio del Capitolio por los galos], tous révélés ou mis en valeur par la comparaison à divers niveaux, dissuadent, malgré les précisions de noms de lieux et d'hommes, de chercher des*

cabo en los siglos anteriores la asimilación de muchos cultos orientales y los egipcios, al fundirse con la griega la religión romana aceptaba implícitamente ese bagaje exótico. De ahí el carácter sincrético que aparenta ser privativo de Roma, y que en realidad tiene más que ver con una tendencia general que se daba en el Mediterráneo oriental desde hacía siglos, y que había formado parte del helenismo desde que Alejandro fuera recibido como hijo de Amón por los sacerdotes egipcios.

Pero de ahí no cabe deducir que la tolerancia romana fuese absoluta, ni que su panteón estuviera abierto a cualquier nuevo inquilino. Desde luego, no todos los cultos extranjeros eran vistos con buenos ojos por las autoridades. En su expansión, los romanos encontraron muchos pueblos que calificaron de “ateos”: es decir, practicantes de una religión inaceptable para los latinos. Por ejemplo, entre los pueblos de Hispania, Estrabón menciona a los galaicos<sup>7</sup>. Estos cultos solían ser proscritos, perseguidos, y en algunos casos sus seguidores fueron exterminados de forma sistemática. Tal fue la suerte de la religión de los celtas de la Galia: prohibidos los sacrificios humanos, se persiguió a los druidas con tanto éxito, que su rica mitología y tradiciones religiosas se perdieron casi completamente<sup>8</sup>. Incluso la conquista y sometimiento de Britania tuvo una motivación religiosa, pues se consideraba que la isla era un foco de druidismo que podía ocasionar problemas a este lado del canal de la Mancha. También hubo excepciones en la tolerancia general frente a los cultos orientales y helenísticos. Por ejemplo, se prohibió la participación de ciudadanos romanos en ritos considerados extravagantes o desordenados, como las procesiones de los sacerdotes frigios<sup>9</sup>. Pero el episodio más sangriento de la reacción contra la helenización de la religión tradicional fue la persecución sangrienta de los ritos báquicos, en el 186 a.C., que causó una gran masacre en toda Italia. En el proceso se acusó a unas siete mil personas, y muchas fueron ejecutadas, acusadas de participar en una conjuración para subvertir el orden

---

*événements réels sous les récits considérés et engagé à les restituer à la littérature pure, une littérature elle-même nourrie d'une religion et d'une conception du monde traditionnelles, plus anciennes que Rome.* Dumezil (2007), *Introduction de Mythe et épopée III, Histoires romaines*, pág. 1084).

<sup>7</sup> Estrabón, *Geografía*, 3:4-16.

<sup>8</sup> Grant (1971): pág. 33. Los ritos druidicos habían sido ya prohibidos por Augusto para los ciudadanos romanos, pero Claudio extendió esa prohibición a los galos. Suetonio, *Claudius*, 25, 5.

<sup>9</sup> Frend (1965), pág. 108.

social y político<sup>10</sup>. A veces la intolerancia se dirigía también contra corrientes filosóficas: en algún momento se llegaron a considerar peligrosos los libros pitagóricos, e incluso se expulsó de Roma a los epicúreos<sup>11</sup>.

También los cultos egipcios fueron recibidos al principio con desconfianza. Entre el 58 al 48 a.C. hubo un intento oficial del Senado por proscribirlos, y esta xenofobia religiosa se mantendría en tiempos de Augusto y Tiberio, que ordenaron el desmantelamiento de los santuarios de Isis en Roma<sup>12</sup>. La tendencia se invertiría más adelante, sobre todo a partir de Nerón, cuando el culto a Isis se extendió por todo el Imperio. En Pompeya era una deidad popular -Bulwer-Lytton supo aprovecharlo para convertir a su sacerdote en enemigo de los cristianos-. Por entonces, los ritos báquicos ya tenían la suficiente respetabilidad como para ser representados en los frescos de las villas<sup>13</sup>. El paso del tiempo había trocado la desconfianza en asimilación. Exactamente lo mismo ocurriría un día con la religión cristiana.

En general, los romanos miraban como incompatibles con la civilización ciertas prácticas, como los sacrificios humanos, la antropofagia y las mutilaciones. Por ejemplo, en el norte de África los romanos aceptaron el culto al terrible Baal-Hammon, asimilado a Saturno, pero no toleraron los sacrificios humanos<sup>14</sup>. Las autoridades, pese a consultar a menudo los oráculos, tuvieron una comprensible prevención contra las artes adivinatorias y mágicas, que solían tener utilidad política: en muchos casos, la persecución del cristianismo se sustentaría precisamente sobre la acusación de que los cristianos practicaban abominaciones y maleficios.

---

<sup>10</sup> Según Tito Livio. Vid. Grant (1971), pág. 32, y Frend (1965), pág. 109 y ss. Este último autor hace un análisis social: el Senado reaccionó con la misma xenofobia frente a la inmigración de proletarios de lengua griega y frente a sus cultos, en los que se veía un posible brote de rebelión social.

<sup>11</sup> En el año 175 a. C. Frend (1965), pág. 113.

<sup>12</sup> Grant (1971), pág. 33.

<sup>13</sup> Frend (1965), pág. 111. Sobre la interpretación de los frescos de la 'villa de los misterios', Vid. Quignard (1994).

<sup>14</sup> Frend (1967): pág. 106. Frend ha demostrado la relación entre el sustrato religioso de tradiciones de sacrificios humanos y el desarrollo de sectas cristianas fanáticas, propensas al martirio voluntario. *Vide infra*, Cap. IV.

En general, la opinión de los romanos acerca de los cristianos se resume en la definición que de ellos da Suetonio: adeptos a una *superstición nueva y peligrosa*<sup>15</sup>. Es decir: se les temía como a una secta fanática e ignorante. Además, desde el momento en que el cristianismo se extendió entre los gentiles, los conversos no contaban con la disculpa que ofrecía en otros casos el respeto a las costumbres ancestrales, *mos maiorum*<sup>16</sup>. Algunos rumores eran absurdos, y en otros casos se basaban sobre malentendidos: pero otros tenían base real<sup>17</sup>: la rapidez con que se refutan estas acusaciones como carentes de fundamento parten de un claro apriorismo -considerar la moralidad de los cristianos de la Era apostólica como muy superior a la de los ‘depravados’ paganos-, y no resisten la confrontación con los textos, aun cuando la mayoría de los que se han conservado sean de autores cristianos<sup>18</sup>.

Entre los malentendidos podrían incluirse algunos ritos. Así, y aunque muchos cultos tradicionales comprendían una *teofagia* simbólica (por ejemplo, los de Baco u Osiris), la insistencia cristiana en describir la eucaristía como un banquete ritual en el que se bebía sangre del Hombre-Dios provocaba desasosiego<sup>19</sup>, como bien expresa este célebre pasaje de Porfirio: *El oído no soporta, ya no digo el hecho mismo, sino la simple mención de tal atrocidad nueva e inaudita. [...] Incluso aunque tal afirmación tuviera algún efecto misterioso y provechoso, entendida en sentido alegórico, el olor que exhala, penetrando en el alma, la espanta y conmueve, y todo su sentido oculto se destruye completamente. Ni siquiera en las peores hambrunas, los animales desprovistos de razón se devoran entre sí [...]. Hay maestros que han propuesto ideas*

---

<sup>15</sup> Suetonio, *Vita Neronis* 16:2: *genus hominum superstitionis novae ac maleficae*.

<sup>16</sup> Frend (1967), pág. 107.

<sup>17</sup> Por ejemplo, en el caso de los mártires de Lyon, aparecen acusaciones de canibalismo e incesto, que fueron confirmadas por los esclavos. Esa fue la razón de que no se perdonara a los que abjuraron, como era habitual en el caso de cristianos. Wood (1993), pág. 11. El propio Justino mártir admite que algunos cristianos eran culpables de las acusaciones (Apología 1.16). Benko (1984), pág. 2 y ss.

<sup>18</sup> Así lo expresa un autor moderno: *Our investigations have shown that in their objections to Christianity the pagans were not gullible fools, but instead were often right. Sometimes they generalized too quickly and that is always a mistake, but at other times they hit on sensible nerves. In particular, we saw that it was not without reason that the name ‘Christian’ evoked a negative reaction [...]. We also saw that there was indeed a libertine strain in early Christianity, and the charges of occasional immoral behavior were well founded. [...]* Benko (1985), pág. 163.

<sup>19</sup> Cfr. Cap. XVI, punto 3, sobre el *libelo de sangre* lanzado contra los judíos por los integristas católicos del siglo XIX. Por otra parte, algunos autores entienden que la insistencia de Pablo en este rito tiene que ver precisamente con el rechazo judeocristiano a la sangre, una de las reglas dietéticas básicas de la tradición judía.



*extrañas o curiosas. Pero ni siquiera entre los bárbaros, ni entre los griegos antiguos, se ha encontrado un historiador, un filósofo, capaz de inventar una paradoja trágica hasta tal punto inédita*<sup>20</sup>.

## 1.2. La persecución del judaísmo.

Pero el ejemplo más llamativo de hostilidad frente a los cultos de los pueblos dominados por Roma fue sin duda la persecución de los judíos (o mejor dicho, de buena parte de los judíos): quizás la única que durante los siglos de historia imperial merezca realmente el nombre de persecución continuada, más allá de medidas coyunturales en momentos de crisis, de brotes xenófobos o violencias espontáneas. Sin embargo, el poderoso ascendiente del mito de Nerón, que presenta a los judíos como inductores del martirio<sup>21</sup>, reforzado por el antijudaísmo de la tradición cristiana, y la confusión voluntaria entre el saduceísmo -colaboracionista, aristocrático y minoritario-, y la mayoría del pueblo judío, ha condicionado tanto la conciencia de los europeos, que muchos libros de texto se maravillan aún ante la falta de equidad perseguidora: pese a su monoteísmo, los judíos fueron respetados por los romanos, mientras estos se ensañaban con los mansos discípulos de Cristo<sup>22</sup>.

Sin embargo, si alguna religión fue víctima del encarnizamiento por parte de Roma, esta fue sin duda el judaísmo mesiánico. No hay que ver en ello, como hizo Renan, un estigma especial que acompañara al pueblo elegido: *ese gran odio que desde hace*

---

<sup>20</sup> Porfirio, *Fragm.* 69. Cit. por Labriolle (1934), *op. cit.*, pág. 275-276. Porfirio se comenta el pasaje de Jn, VI, 53.

<sup>21</sup> La base de esta acusación está en los textos de algunos panegiristas cristianos, como Justino, que contiene muchos rasgos antisemitas. Sin embargo, de las veintiocho actas martiriales que Musurillo recoge como susceptibles de tener alguna base histórica, la acusación de los judíos sólo aparece en dos: el martirio de Policarpo y el de Pionius (Musurillo, 1972, pág. LIV). Por otro lado, dada la complicada historia editorial de estas actas, y las abundantes interpolaciones y manipulaciones posteriores, es muy dudoso que tal intervención tuviera lugar realmente en la época y lugar en el que supuestamente suceden los hechos: podría tratarse más bien de un añadido que refleja la política antijudía de la Iglesia triunfante, sobre el esquema de la pasión de Cristo. Por ejemplo, en el caso que nos ocupa, el supuesto martirio se produce en Esmirna, al final del reinado de Trajano (Musurillo, 1972, pág. XIII y ss). Pero, ¿qué credibilidad puede tener la connivencia entre paganos y judíos, en el reinado de un emperador que se distinguió por el aplastamiento, con rasgos genocidas, del levantamiento judío de Cirenaica y Chipre?

<sup>22</sup> Cfr. *infra*, cap. XVIII.

*más de dos mil años existe entre la raza judía y el resto del mundo*<sup>23</sup>. Roma se comportaba aquí, al igual que en tantas otras cosas, como heredera de las dinastías helenísticas que le habían precedido en Oriente.

En el año 167 a.C., el seléucida Antíoco IV Epífanes, en un intento de homogeneizar culturalmente sus dominios, decretó la abrogación de la Torah y la imposición del culto sincretista de Zeus-Baal en el templo de Jerusalén. Aquella medida de intolerancia, poco habitual en la Antigüedad, provocó la revuelta de los Macabeos, y la formación de los partidos *bassidim* o “piadosos”<sup>24</sup>. Fue en ese ambiente en el que surgió el grupo de los fariseos -caracterizados por la exaltación de la Torah-, al tiempo que proliferaban corrientes apocalípticas y escatológicas, entre las se hallaba la secta de Qumram.

Más aún: el concepto judío de martirio aparece precisamente en esta revuelta, y se ejemplifica en la historia de la madre y los siete hermanos mártires, que se cuenta en el segundo libro de los Macabeos<sup>25</sup>. La trascendencia de este hecho va más allá de los límites del judaísmo ortodoxo, pues se ha postulado como fuente de inspiración del martirio cristiano. En algunas actas cristianas llega a emplearse incluso la expresión *Machabaeo more*, ‘a la manera de los Macabeos’<sup>26</sup>.

Cuando Roma ocupó en Oriente el lugar que antes correspondía a las monarquías helenísticas, la enemistad religiosa entre judíos y griegos se transmitió a los romanos<sup>27</sup>. En la literatura de Qumram, los *quitim* -es decir, los romanos- son los “hijos de las tinieblas”. Los griegos y los romanos llamaban a los judíos *ateos*, aunque su religión se consideraba lícita en razón de su venerable antigüedad. Pero despertaba escasa simpatía y Tácito se complacía en especificar sus rasgos bárbaros y

---

<sup>23</sup> Renan (1873): pág. 232.

<sup>24</sup> Bar-Kochva (2002). El canon católico del Antiguo Testamento se cierra con dos libros de los Macabeos, mientras que el ortodoxo admite un total de cuatro. Ninguno de ellos tiene cabida en el canon judío.

<sup>25</sup> 2 Mac. 6:18-7:42.

<sup>26</sup> Frend (*Martyrdom and political oppression*) en Esler (ed.) (2000), pág. 817 y ss.: *The inspirations of Jewish tradition for Christian martyrdom and its continuing influence at least in the first half of the fourth century should be evident enough. The heroes of Judaism, not least Maccabees, remained heroes of the Christians in East and West alike down to the early fifth century.*

<sup>27</sup> Algunos autores señalan el incluso el *contraste entre el aborrecimiento extremo que separaba judíos y griegos, de la actitud oficial romana, tolerante en comparación*. Frend (1965), Pág. 137.

desagradables<sup>28</sup>. El proselitismo fue severamente punido, y en algunos casos se prohibió incluso la circuncisión, asimilada al rito salvaje de la emasculación<sup>29</sup>. A partir de cierto momento, la situación política de Judea y la diáspora llegó a ser tan explosiva, que la mayoría de las sectas apocalípticas pasaron a ser vistas como peligrosas.

Al lado de la represión de los movimientos apocalípticos judíos, la persecución de los cristianos pierde gran parte de la aureola con que la rodeó la tradición: de no haberse desarrollado tanto el cristianismo, veríamos hoy esa persecución como un episodio anecdótico dentro de esta persecución general del judaísmo mesiánico<sup>30</sup>. Pues no está nada claro que los romanos supieran diferenciar entre cristianos y judíos en el siglo I: como hemos visto, ni siquiera hoy la crítica histórica ha llegado a dilucidar si esa diferencia era evidente para la mayoría de los cristianos hasta principios del siglo II<sup>31</sup>.

Hemos visto en el capítulo precedente que Palestina era una región inestable, sometida a una gran tensión. Desde la represión del alzamiento de los zelotas en Galilea, en el año 6 d.C., las autoridades romanas -de manera destacada, alguno de los gobernantes que aparecen bajo un ángulo neutro o positivo en la tradición sinóptica, como Pilatos o Florus<sup>32</sup>- mantendrían una dura política de represión contra judíos y samaritanos, que culmina en la Primera guerra judía.

---

<sup>28</sup> Tácito, Hist. 5:5. *Hi ritus quoquo modo inducti antiquitate defenduntur: cetera instituta, sinistra foeda, pravitate valere. Nam pessimus quisque spretis religionibus patriis tributa et stipes illuc congerebant, unde auctae Iudaeorum res, et quia apud ipsos fides obstinata, misericordia in promptu, sed adversus omnis alios hostile odium. Separati epulis, discreti cubilibus, proiectissima ad libidinem gens, alienarum concubitu abstinent; inter se nihil illicitum. Circumcidere genitalia instituerunt ut diversitate noscantur.*

<sup>29</sup> Hasta tal punto, que resulta difícil de saber si los casos de mártires cristianos acusados de proselitismo fueron asimilados a judíos. Recordemos que entre esos gentiles está Pomponia Grecina, que desempeña un papel protagonista en la novela de Sienkiewicz, sobre la base de un pasaje de Tácito en el que aparece como castigada por practicar ‘superstición extranjera’ (Tácito, Anales, 13:32). Vide infra, cap. XVIII.

<sup>30</sup> Grant (1971), pps. 98-99. Según este autor, las persecuciones registradas en la época de Domiciano no debían de dirigirse específicamente contra los cristianos, sino contra los judíos.

<sup>31</sup> Los propios cristianos eran conscientes de esta confusión. Sulpicio Severo -uno de los autores que contribuye a la formación del mito neroniano- atribuye a Tito la voluntad de destruir al mismo tiempo al judaísmo y al cristianismo. Frend (1965), pág. 178.

<sup>32</sup> Es Florus quien conversa amigablemente con Pablo y le pone una escolta para protegerle. Tradicionalmente se ha atribuido a la emperatriz Popea simpatías hacia los judíos: pero era ella, según las Josefo, a quien debía su cargo este gobernador, puesto desde el cual se distinguió por su desprecio a los judíos. Frend (1965), pág. 169. Sobre el personaje de Popea en el mito neroniando, vid. infra, cap. XVIII.

Pero la persecución del judaísmo no se explica tan solo por la situación particular de Palestina: bajo el imperio de Trajano, entre los años 115 y 117, una rebelión se extendió por la diáspora. Desde Cirenaica y Chipre, donde los judíos eran una minoría considerable, el levantamiento llegó hasta Egipto. Los rebeldes fueron aplastados tras una guerra tan cruenta, que horrorizó a los propios romanos, y constituye uno de los episodios más sangrientos del Alto Imperio, comparable a los ataques contra los bárbaros<sup>33</sup>: por eso se la conoce con el nombre de guerra de Kitos. Según Dion Casio, las víctimas de uno y otro bando se aproximaron al medio millón<sup>34</sup>: aunque seguramente exagerada, no cabe duda que la represión de esta única rebelión ocasionó más víctimas que cualquier cálculo que se haya podido hacer en relación a la persecución de los cristianos.

Judea se levantó por última vez para seguir a un caudillo mesiánico, Bar Kojbá. Entre 132 y 135, los rebeldes resisitieron a las legiones, e incluso recuperaron Jerusalén. Pero la contraofensiva venció la resistencia; la venganza fue terrible. La bajas judías se cuentan en cientos de miles de personas, y en decenas de miles los sometidos a la esclavitud, o sacrificados en juegos circenses. Los fugitivos se refugiaron entre sus hermanos de la diáspora. Judea, vacía de judíos, fue repoblada por inmigrantes helenizados. El rencor romano quiso incluso borrar la toponimia: Jerusalén, convertida en colonia romana, trocó su nombre por *Ælia Capitolina*, y la provincia de Judea se rebautizó *Siria Palestina*<sup>35</sup>.

El triunfo de la Iglesia no mejoró la suerte de los judíos. La legislación procrisiana de Constantino tiene su contrapartida en la antijudía. Ahora, las autoridades ejercieron la represión de las sectas judeocristianas, que quedaron prácticamente extinguidas en el Imperio<sup>36</sup>. Constantino decretó cambios en el cálculo

---

<sup>33</sup> Los papiros hallados en el Bajo Egipto han permitido reconstruir el completo exterminio de los judíos de Alejandría. Fuks (1953).

<sup>34</sup> Dión Casio, *Hist. Rom.*, Trajano, 68:32.

<sup>35</sup> Taylor J.E. (2012). La devastación fue incomparablemente mayor que durante la primera Guerra y la destrucción de Jerusalén, y tuvo el aspecto de un auténtico genocidio, del que es prueba el elocuente silencio de las fuentes.

<sup>36</sup> Está comprobado que muchos grupos ebionitas se refugiaron en Arabia, donde habrían de desempeñar un papel fundamental en el nacimiento del Islam.

de la fecha de la Pascua cristiana, e impuso la santificación del domingo en vez del sábado, con la voluntad de trazar una separación neta entre ambas religiones, mediante la supresión de lo que hasta entonces había sido una zona gris entre la cristiandad gentil y el judaísmo rabínico<sup>37</sup>.

Ante tantas evidencias de persecución, la historiografía confesional solo puede oponer un sutil argumento: los judíos sufrieron una represión política, mientras que los cristianos eran perseguidos por su credo<sup>38</sup>. Pero sólo desconociendo lo que la religión significaba para los romanos -y para los judíos- puede hacerse una distinción tajante entre ambas motivaciones. En la Judea de los primeros siglos de la era cristiana, los partidos políticos adoptaban la forma de corrientes religiosas: los saduceos, colaboracionistas, o los zelotas, rebeldes, por no hablar de su ala más extremista, los sicarios. Las rebeliones judías estallaron por motivos religiosos, como por ejemplo, por la introducción en Jerusalén de estandartes decorados con la figura de un jabalí<sup>39</sup>. Era la religión, no la lengua o cualquier otra consideración, lo que distinguía a los judíos del resto de la población del Imperio, y lo que siguió diferenciándolos después de la deportación de Judea.

Las guerras judías tuvieron hondas repercusiones religiosas: supusieron la desaparición de los saduceos y la decadencia de las sectas apocalípticas; implicaron la victoria de los fariseos, antecesores del judaísmo rabínico, e influyeron en el declive del judeocristianismo, que habría de dar a la corriente paulina primero la hegemonía y luego la victoria dentro de la iglesia. En definitiva, la destrucción del Templo convirtió a dos sectas en grandes religiones, a las que esperaba una vida por lo menos dos veces milenaria. Disimular el carácter religioso de esas persecuciones, y atribuirles uno puramente político, sería como negar a la guerra de los Treinta Años o la noche de San

---

<sup>37</sup> Entre otras cosas, Constantino decretó la separación de la celebración de la Última cena en víspera de la Pascua judía, introduciendo el cálculo que se utiliza hoy (Eusebio, *Vida de Constantino*, Vol. III, cap. XVIII).

<sup>38</sup> Sobre la tendencia (muy marcada, en la primera mitad del siglo XX), de negar carácter religioso a todo tipo de persecuciones, vid. Gaddis (2005), pág.10 “Historiography on religious violence”.

<sup>39</sup> También la rebelión de la Cirenaica tuvo como caudillo una figura de tipo mesiánica. Vermes (1997), pág. 266.

Bartolomé la condición de conflictos religiosos, porque, evidentemente, en ellos se dirimían también cuestiones políticas.

Por lo demás, resulta muy difícil separar la persecución de los primeros cristianos de la represión de los movimientos mesiánicos judíos: de hecho, según una tradición referida por Hegesipo, en tiempos de Domiciano, las autoridades indagaron acerca de la familia de Jesús y su linaje davídico<sup>40</sup>. Sulpicio Severo atribuye a Tito el designio de destruir al mismo tiempo al cristianismo y al judaísmo<sup>41</sup>. Resulta también llamativa la coincidencia de la fecha que la tradición atribuye al martirio de Pedro y Pablo en Roma (67 d.C.), con la de la Primera guerra judía (66-70 d.C.). En la discusión acerca de la persecución atribuida a Nerón, cabe la duda de hasta qué punto la persecución neroniana, si es que se produjo, afectó a los cristianos en tanto que cristianos, o más bien como judíos<sup>42</sup>. Refutar esa identificación es una de las razones del mito neroniano<sup>43</sup>.

### 1.3. El largo camino hacia el monoteísmo

La oposición entre el carácter sincrético y politeísta de la religión romana y el estricto monoteísmo judeocristiano es otro lugar común que no resiste el más somero análisis. En este punto, la tradición cristiana fue reforzada por la crítica histórica del siglo XIX. Como historiador de Israel, Renan popularizó la idea de que existía una

---

<sup>40</sup> Frend (1965), pág. 181: *It is interesting that the only time when Roman authorities are recorded as taking initiative against the Christians, was the reputed inquisition of Jesus' family's descendants about the carácter of 'the Christ and his kingdom' in the reign of Domitian;* y pág. 211: *Según Hegesipo, Domitian, like Herod, was afraid of the coming of the Christ.*

<sup>41</sup> Frend (1965), pág. 178.

<sup>42</sup> Frend enumera algunos indicios procedentes de fuentes cristianas que permiten suponer que *the Christian in Rome were being identified at this thime with Jewish sectaries*: Frend, 1965, pág. 164. Entre otros, esa era también la opinión de Gibbon y Schiller. Como veremos (*infra*, cap. VI), esta dificultad para distinguir ambos grupos es una de las razones contra la verosimilitud del fragmento de los anales que forma el núcleo histórico del mito neroniano. Por otra parte, las cristalizaciones literarias del mito -con *Quo vadis?* a la cabeza- harán de la distinción entre judíos y cristianos uno de sus lugares comunes recurrentes, generalmente a través de escenas en que los judíos denuncian a los cristianos antes las autoridades (*infra*, cap. XVIII). Por el contrario, en ninguna de ellas aparece el conflicto principal que detecta la historiografía paleocristiana: el que opone el judeocristianismo al cristianismo gentil.

<sup>43</sup> *Cfr. infra*, cap. XVIII, punto 2.

tendencia innata al monoteísmo en las razas semíticas, que se oponía a una inclinación al politeísmo propia de los indoeuropeos. Según Renan, el monoteísmo semítico sería algo racialmente determinado -hoy diríamos, congénito-, como lo era el politeísmo ‘ario’<sup>44</sup>. El cristianismo habría sido en esto heredero directo de Israel, y en gran medida, la síntesis responsable de esta aportación ‘semítica’ al progreso de la humanidad<sup>45</sup>. En definitiva, se mantenía el carácter excepcional de la revelación mosaica, que, si bien perdía el aura sobrenatural que le otorgaba la tradición eclesiástica, ganaba nada menos que el apoyo de la ‘ciencia positiva’, a través de esas elucubraciones raciales que tanto influyeron en la teología liberal.

Pero basta abrir la Biblia para comprobar que, pese a las purificaciones posteriores, contiene en su redacción actual vestigios visibles de politeísmo, que se manifiesta incluso en uno de los principales nombres divinos, *Elohim* (sustantivo plural: *los dioses*). Hay varias teorías acerca del origen de las diferentes denominaciones que recibe la divinidad de Moisés, que les atribuyen origen egipcio (*Saddai, Adón*) o babilónico. En cuanto a la más importante de todas ellas, el impronunciable nombre de *YHWH*, hoy se asocia en general al *Yaw hijo de El* de la tradición ugarítica, tal como aparece en las tablillas del Ciclo de Baal. En algunos lugares de la Biblia aparecen huellas de este origen cananeo, como en el Deuteronomio, donde *Elyon* aparece repartiendo las naciones y concediendo Israel a *YHWH*<sup>46</sup>. En el salmo 82 se reproduce una escena similar a las asambleas de divinas de la mitología cananea: *YHWH* preside la asamblea de los dioses, les juzga y decreta su muerte, pese a que sean hijos de *El*<sup>47</sup>.

En el *Canto de Débora*<sup>48</sup>, uno de los fragmentos más antiguos de la Biblia, hay una caracterización de *YHWH* como Dios de la Tempestad, análogo a otras divinidades

---

<sup>44</sup> Renan (1862). Vid. También Hayoun (2008), pág. 51 y ss.

<sup>45</sup> Hayoun (2008), pág. 86-87 : *Les trois grands faits généraux par lesquels la race sémitique est sortie du domaine étroit que la géographie lui assigne sont le judaïsme, le christianisme et l'islamisme. Or en quoi se résument ces trois faits auxquels nul autre dans l'histoire des religions ne saurait être comparé ? En la conversion du genre humain au culte du Dieu unique.*

<sup>46</sup> *Dent.* 32, 8-9.

<sup>47</sup> *Deus stetit in synagoga deorum; Dii estis, et filii Excelsi omnes*, traduce la Vulgata.

<sup>48</sup> *Jueces*, 5.

vecinas, como *Baal*<sup>49</sup>. Precisamente el combate mítico entre *Baal* y *Yammu*, que conocemos gracias a las tablillas de Ugarit, se asocia a la victoria de YHWH sobre *Leviathán* y *Rahab* que narra el salmo 29, y al combate contra las aguas rebeldes del salmo 74; se han encontrado alusiones similares en el Deutero-Isaias y en el libro de Job. Existen testimonios epigráficos de la existencia del culto a YHWH desde la edad de Bronce, sin que nada le distinga del de otros dioses similares: al igual que estos, tenía una esposa, la diosa *Asherah*, que seguía siendo adorada en el período persa<sup>50</sup>. La evidencia arqueológica sugiere que el culto estaba más cerca del que se rendía a otras deidades de Oriente Próximo, que al que describe la Biblia.

Entre los antiguos ritos de la religión hebrea se encontraban los sacrificios humanos. Las huellas de éstos perviven aún en la Biblia. En el libro de los Jueces se refiere la historia de Jefté, al que un voto imprudente obliga a ofrecer en holocausto a YHWH a su única hija<sup>51</sup>. En segundo libro de los Reyes se menciona a Ajaz y Manasés, reyes de Judá, que sacrificaron a sus hijos en la hoguera, según una costumbre semítica practicada también por fenicios y cartagineses<sup>52</sup>. Otra sangrienta forma cruenta de sacrificio practicada por los antiguos hebreos era el *hérem*: es decir, el holocausto de los vencidos (que la Vulgata traduce por el término neutro *anathema*).

La influencia de las religiones mesopotámicas y persas introdujo muy pronto en la teología hebrea elementos característicos, tales como la existencia de ángeles y demonios; la caracterización de Satán como una semidivinidad, casi tan poderosa como el propio YHWH; o la esperanza mesiánica, depositada en un salvador que ha de venir para redimir el mundo y resucitar a los justos, según el modelo de *Saoshyant*, el mesías zoroástrico<sup>53</sup>. Muchos de estos rasgos sincréticos permanecieron en el judaísmo ortodoxo posterior, y otros resucitaron mucho después en sectas heréticas o esotéricas, como el gnosticismo o la cábala.

---

<sup>49</sup> Cfr. *infra* Cap. XX, 2.2.

<sup>50</sup> Thompson (2000), pág. 176-177.

<sup>51</sup> *Jueces*, 11, 30-40.

<sup>52</sup> *2 Reyes*, 16, 4 y 21, 6.

<sup>53</sup> Sobre la influencia del mesías persa en el judaísmo, vid. Cohn (1995)



Se ha postulado que durante varios siglos en el seno de Israel se dieron dos tendencias contrapuestas: una tradicional, de influencia cananea, politeísta, y otra yavhista, henoteísta, representada por los profetas y basada sobre el culto exclusivo a *YHWH*<sup>54</sup>. De acuerdo con la narración de Reyes y Crónicas -la parte más remota de la Biblia que pudiera tener cierta base histórica-, los cultos cananeos de la fertilidad, los cipos, representaban una dura competencia para la divinidad yahvista en el mismo Templo de Jerusalén. La tendencia hacia el henoteísmo (es decir, la consideración de *YHWH* como divinidad suprema universal, pero sin excluir todavía la existencia de los otros dioses) se manifiesta en el libro de los Reyes, así como en profetas como Amós o Jeremías, que claman contra los ídolos y a favor de la purificación del templo. Según la narración de Reyes, tras el reinado del virtuoso Ezequías, se produjo un retroceso a las antiguas costumbres bajo el gobierno del malvado Manasés. El cambio decisivo tendría lugar en tiempos de Josías.

Como suele ocurrir, la reforma radical emprendida por este rey de Judá se realizó bajo la apariencia de una restauración de la tradición ancestral<sup>55</sup>. En el año 622 a.C. (el décimo octavo del reinado de Josías) se anunció el descubrimiento en el Templo del Libro de la Ley. Se trataba del *Deuteronomio*, o al menos de una parte sustancial de él, según creen los especialistas. La comparación de la norma reencontrada con la que se venía utilizando, considerada ahora como corrupta, exigía profundos cambios en el culto y la liturgia, la purificación del templo, la profanación de cipos y la celebración solemne de la Pascua<sup>56</sup>.

Muchos historiadores sostienen que el culto exclusivo a *YHWH* se desarrolla precisamente en el período que se inicia con el reinado de Ezequías, y que coincide con un período de fuerte actividad profética: es la época de Isaías, Miqueas, Amós y Oseas. La unificación política se refleja en la unificación del culto, y en la proyección al pasado de ambas circunstancias, alumbrando el mito de una monarquía unida y fiel a *YHWH*,

---

<sup>54</sup> En la interpretación de Renan, es este culto elohista el que habría debido imponerse, para que el judaísmo se convirtiera en una religión 'perfecta' y universal. Sobre las curiosas, y a menudo contradictorias opiniones de Renan sobre el judaísmo, vid. Hayoun (2008), pág. 69 y ss.

<sup>55</sup> Finkelstein y Silberman (2002), pág. 277 y ss.: *An Unexpected Discovery in the Temple*.

<sup>56</sup> 2 Reyes, 22-23.

en los tiempos míticos de David y Salomón<sup>57</sup>. El hecho histórico que habría desencadenado esa situación inédita, que tanta importancia tendría en el desarrollo del monoteísmo, no sería otro que la caída de Samaría en manos de los asirios<sup>58</sup>.

Pero no todos los historiadores están de acuerdo con esta teoría: otros consideran que el relato de esta reforma monoteísta de Josías no es sino una proyección sobre el pasado de acontecimientos muy posteriores. Según esta hipótesis, el Josías literario que conocemos por la Biblia está construido sobre la imagen idealizada de los Hasmoneos, que suben al poder gracias a la revuelta contra los Seléucidas, de la misma forma que la figura legendaria de Salomón reflejaría la imagen de Alejandro, o el malvado Ahab encarnaría en la leyenda al propio Antíoco IV<sup>59</sup>. En cualquier caso, el relato bíblico no puede considerarse como historia, sino como un discurso teológico y literario, que no acabó su redacción hasta un período muy tardío -la época helenística- y que está influido por las culturas circundantes.

Aunque la Biblia ha sido objeto de una constante reedición para borrar los restos de este sincretismo, los testimonios arqueológicos han desvelado muchos casos, como el del templo judío de Elefantina en Egipto<sup>60</sup>. Allí, una guarnición de mercenarios judíos había organizado un culto que compartían *YHWH* y otras divinidades asociadas. Más que esta flagrante infracción de la monolatría mosaica, lo que escandalizó a los sacerdotes fue que se rompiera el monopolio del templo de Jerusalén. No eran tanto las diferencias teológicas, sino precisamente la preferencia de los samaritanos por el santuario de Gerizim, lo que separó para siempre ambas comunidades abrahámicas.

---

<sup>57</sup> Finkelstein y Silberman (2002), pág. 234. *Yet archaeology suggests [...] [that] the golden age of tribal and Davidic fidelity to YHWH was a late religious ideal, not a historical reality. Instead of a restoration, the evidence suggests that a centralized monarchy and national religion focused in Jerusalem took centuries to develop and was new in Hezekiah's day. The idolatry of the people of Judah was not a departure from their earlier monotheism. It was instead the way the people of Judah had worshiped for hundreds of years.*

<sup>58</sup> Finkelstein y Silberman (2002), pág. 247. *These dramatic changes in religious leadership have prompted biblical scholars such as Baruch Halpern to suggest that in a period of no more than a few decades in the late eight and early seventh century BCE, the monotheistic tradition of Judeo-Christian civilization was born.*

<sup>59</sup> Thompson (2000), pág. 207-8. *Many have found both David and Josiah reflected in the image of John Hyrcanus, one of the Hasmonean kings of the period. Surely our philosopher king Salomon is a Hebrew-speaking Alexander [...]. It was Antiochus IV of Syria who was the Ahab of history. He brought false gods to Israel: he desecrated the people's true allegiance to YHWH.*

<sup>60</sup> Thompson (2000), pág. 256 y ss.

Un estudio comparativo de la Biblia y de los textos literarios y epigráficos de las otras culturas de Oriente Próximo revela profundas semejanzas y una misma inspiración<sup>61</sup>. La categorización que distingue la religión, tanto del reino de Judá como del de Samaría, de las de las áreas las circundantes, no tiene justificación en el tiempo en al que esos textos se refieren, sino que nace de proyectar sobre el pasado de imágenes literarias y teológicas creadas mucho después, cuando el judaísmo se definía por oposición al helenismo predominante en Oriente Próximo<sup>62</sup>.

Creencias que hoy parecen inseparables del monoteísmo, como la inmortalidad, son aún más recientes, totalmente ajenas al primitivo yahwismo. No hay rastro de ella en los libros atribuidos a Moisés, ni en los profetas, ni siquiera en los del exilio: sólo se formula en el segundo libro de los Macabeos (s. II a. C), pero se refiere exclusivamente a la resurrección del cuerpo de los mártires en el momento del advenimiento del mesías, que se espera inminente. Más tarde, esta doctrina se desarrollará en escritos de género apocalíptico, como el libro de Daniel, siempre dentro de un contexto milenarista. Negada por los saduceos, que en realidad deben reconocerse como los más fieles a la tradición, hacia el siglo I d.C. la resurrección de la carne era creencia característica de grupos apocalípticos, como la secta del Qumran o el primitivo cristianismo.

---

<sup>61</sup> Thompson (2005) ofrece un análisis sumamente interesante, en el que busca las raíces del ‘mito del mesías’ en las culturas de Oriente próximo, desde el antiguo Egipto, que desmonta toda idea de excepcionalidad de la tradición bíblica, y la coloca en su contexto histórico. En dos apéndices recoge ejemplos de motivos literarios sacados de papiros e inscripciones egipcios, estelas hititas o cananeas, tablillas mesopotámicas, etc., que se desarrollarán posteriormente en la tradición bíblica –sin hacer distinción, y en eso también el libro es original, entre Antiguo y Nuevo Testamento-. Vid. Appendix 1 (examples of the Song for a Poor Man), pág. 323 y ss; y Appendix 2 (Testimonies of the Good King), pág. 337 y ss. Recogemos esta hermosa metáfora *The Nile’s mythic underground streams may be borrowed to advance a hypothesis of an interrelated literary stream of antiquity, watering many intellectual worlds, artificially separated by language, geography and time. But the Bible shares more than the use of metaphors with the world of ancient myth. The Bible’s implicit understanding of the divine marks common ground between its perception of God, who rules over the whole of creation through his messiah, and the universal metaphors of the more pluralistic world expressed in Egyptian or Assyrian texts of empire* (pág. 189).

<sup>62</sup> Thompson (2000), pág. 169: *It cannot be claimed that the religion of either Israel or Judah was in a substantive way different from those of Ammon, Moab or Edom. Nor can’t be claimed that the Bible reflects the religion of Palestina’s Iron Age directly. [...] The invention of new ancestor gods was an Assyrian imperial policy that helped create religious ties between societies around regional and local deities. Its counterpart was to develop legends about the ‘return’ of ‘old’, long-neglected and forgotten gods [...]. It is also from the Assyrian’s perception of empire as a world-embracing political reality, and from their view of the king as the supreme servant of the gods, that we find an increasingly universal concept of divinity developing in Syria and Palestine in the course of the Iron Age. Early references to the ‘Lord (Baal) of Heaven’ encourage and understanding of transcendence.*

En época helenística se produjo un fuerte influjo del pensamiento griego, en particular del estoicismo: hasta el punto que Flavio Josefo definía a los fariseos como “estoicos judíos”, para ser entendido mejor por sus lectores gentiles. El Eclesiastés o *Qohelet*, por el contrario, revela una fuerte impronta cínica. Pero los judíos también participaron activamente en la formación del helenismo: un buen ejemplo de la importancia de este proceso es la traducción de las escrituras santas hebreas al griego en la versión de los Setenta, la *Septuaginta*, que desempeñaría un papel clave en el desarrollo de los evangelios sinópticos.

La obra de los Setenta tuvo su continuador natural en Filón de Alejandría, que introdujo en el pensamiento religioso judío conceptos y cuestiones filosóficas desarrolladas en el mundo helénico. Su método pasaba por interpretar las Escrituras en un sentido alegórico, acusando un fuerte influjo de la moral estoica. En su empeño por helenizar el judaísmo, Filón transformó a Moisés en una especie de héroe civilizador semidivino, a la manera de Asclepio o Hermes Trismegisto. Todos estos intentos sincréticos fueron luego aprovechados por los cristianos, especialmente por las sectas gnósticas.

Frente a la afirmación clásica de Renan -el monoteísmo es exclusivo del pueblo judío<sup>63</sup>-, muchos especialistas en la religión hebrea primitiva niegan que la propia distinción entre monoteísmo y politeísmo, que tan clara parece ahora, sea apropiada para la Antigüedad. En palabras de un autor moderno: *las raíces del monoteísmo se hunden profundamente en el propio politeísmo. Difícilmente puede considerarse que politeísmo y monoteísmo fueran originariamente formas de pensamiento antagónicas*<sup>64</sup>. Si se abandonan tanto las doctrinas de una revelación sobrenatural, como las tesis decimonónicas sobre propensiones raciales, habría que buscar el origen de las ideas monoteístas en la centralización política y cultural derivada del establecimiento de los imperios que, en el primer milenio, unificaron la mayor parte del Oriente Próximo: Asirio, Babilonio, Persa, Helenístico. Al politeísmo tribal, adecuado para reflejar la situación previa de fragmentación y relativo

---

<sup>63</sup> *Il n'y a pas un seul exemple d'une nation polythéiste qui soit arrivée d'elle-même au monothéisme.* Hayoun (2008), pág. 87

<sup>64</sup> Thompson (2000), pág. 32. *The roots of monotheism are planted deeply within polytheism itself. Polytheism and monotheism were hardly originally antagonistic forms of thought.*

aislamiento político, se superpone paulatinamente la idea de la existencia de un poder trascendente, de vocación universal. La imagen del monarca lejano y omnipotente, del 'Rey de reyes', sería el origen de la noción del 'Dios de dioses' o 'Dios del cielo'. Esta suprema deidad se identificaría luego con los dioses nacionales tradicionales, entendidos ahora como la concreción de una idea universal<sup>65</sup>.

En esa fase, el henoteísmo o la monolatría no habría surgido como una alternativa al politeísmo, como ocurrirá en los primeros siglos de la era cristiana, sino como un complemento: en su empeño por dominar las poblaciones de su imperio, los gobernantes habrían practicado de manera sistemática la transferencia de poblaciones, acompañada de una propaganda que la presentaba como la deportación como un regreso a la tierra originaria, que llevaba aparejada la restauración de viejos santuarios y tradiciones abandonadas<sup>66</sup>. Valga recordar que, para el profeta Isaías, el mesías de YHWH no es otro que el gran Ciro<sup>67</sup>.

De acuerdo con esta teoría, la Biblia contendría elementos procedentes de tres estratos diferentes. Por un lado, habría fragmentos de tradiciones ancestrales, que reflejan el politeísmo originario. A partir de ellos se habría desarrollado una cosmovisión de monoteísmo exclusivo, basado sobre la exaltación de la deidad nacional frente a la de los otros pueblos -es decir, el YHWH celoso, que exige fidelidad y rechaza toda forma de sincretismo. Es esta forma de monoteísmo la que choca radicalmente con el sincretismo helenístico, y se manifiesta en la literatura bíblica que rechaza toda asimilación. El clímax se alcanza en la literatura apocalíptica, que tan bien representada está en la lucha entre hijos de la Luz e hijos de las Tinieblas que relatan los rollos del mar Muerto.

---

<sup>65</sup> Thompson (2000), pps. 193-194: *The language of political propaganda helped to change and teermine the language of religious metaphor. It played a vital role in the development of ideas that become reflected in the Bible as monotheism, restoration, the self-understanding of having been a people, who had suffered exile, the restoration of a lost god to his temple, and the role of a messiah or savior acting to carry out the will of their god. This was language intrinsic to empire.*

<sup>66</sup> Thompson (2000), pág. 191 y ss, "Deportation and return": *This population resettlement program was backed by extensive political propaganda. The conquerors of new territories couch surrender in terms of 'liberation', and 'salvation' from former oppressive ruler. Deportation is described as a 'reward' for populations who rebelled against their leaders (so the general's speech in the tale in II Kings 18-19). The people are always 'restored to their homelands'. Such returns involve the 'restoration' of 'lost' and 'forgotten' gods, following long periods of exile.*

<sup>67</sup> Isaías 44:24; 45:1: *Haec dicit Dominus christo meo Cyro, cujus apprehendi dexteram, ut subjiciam ante faciem ejus gentes, et dorsa regum vertam, et aperiam coram eo januas, et portae non claudentur.*

Pero habría también dentro de la Biblia una tradición de monoteísmo inclusivo, compatible con tradiciones politeístas, comprendidas como metáforas útiles para la comprensión de lo divino, y que acercarían a los escritos de los filósofos griegos composiciones como Isaías, Job o el Eclesiastés<sup>68</sup>.

#### **1.4. Hacia una divinidad racional**

Ni los hebreos eran tan monoteístas como quiere el lugar común, ni los demás pueblos del Mediterráneo eran tan politeístas como se supone. También la religión grecolatina experimentó una evolución hacia el monoteísmo. Y, aunque fuese más lenta y tardía que la del judaísmo, lo hizo en un sentido más filosófico y racional, y seguramente, también más universalista y tolerante.

Desde muy antiguo se percibe en Grecia una tendencia monoteísta, fruto de la especulación filosófica. El monoteísmo está tan claramente expuesto en la doctrina de Platón que, para explicar las semejanzas entre la filosofía y la Revelación, judíos y cristianos atribuyeron a los griegos una especie de revelación natural, cuando no una influencia directa de Moisés y los profetas.

En época imperial, la filosofía griega había producido varios sistemas que tendían hacia el monoteísmo. El más claro es el neoplatonismo de Plotino, que concibe el universo como emanación de un Ser Supremo. Este neoplatonismo desembocaría en la gnosis, un movimiento filosófico capaz de adaptarse a las diferentes religiones, de forma que, junto a la gnosis de tradición pagana, habría también versiones judías y cristianas. Esta última fue tan poderosa, que en el siglo II era el principal desafío a la ortodoxia: eso, suponiendo que su fundador no fuera el propio Pablo, como afirma la literatura pseudoclementina, y que lo que llamamos ortodoxia no sea sino una síntesis de gnosticismo helenístico y mesianismo judío, tal como afirmaban Bauer y sus seguidores.

---

<sup>68</sup> Thompson (2000), pág. 295-301.

Mientras que las religiones abrahámicas proclaman una revelación divina, que se produce en un momento de la historia, y que sólo afecta a los escogidos (ya sean estos los miembros del Pueblo Elegido, en el caso del judaísmo, o a los creyentes, en el de los fieles de Jesús o Mahoma), excluyendo al resto de la humanidad y a las innumerables generaciones que antecedieron a la revelación, el pensamiento pagano tardío desarrolló un monoteísmo basado sobre la razón, independiente de referencias históricas concretas. Una fe íntima, a la que se podía llegar sin necesidad de seguir a un profeta, pues bastaba la libre indagación de la conciencia. Al afirmar la identidad última de todos los dioses y los cultos, al considerar las religiones como meros disfraces de una única verdad transcendente, los filósofos abrían la vía de una verdadera religión natural, caracterizada por su tolerancia y ausencia de dogmatismo.

Pero este proceso que conduce al monoteísmo no sólo afectó a una elite cultural filosófica. Tuvo además una vertiente política, y desde luego una gran dimensión popular. Por un lado, a partir del siglo II se percibe una tendencia en la ideología oficial, que se manifiesta en los intentos por buscar en el panteón una divinidad suprema, de la que todas las demás sean subsidiarias. La moda de los cultos místéricos orientales está relacionada con esta tendencia henoteísta: por ejemplo, Isis era adorada como la Diosa suprema, de la que las otras diosas -Juno, Atenea, Deméter, Némesis- no serían sino manifestaciones concretas y locales, de forma análoga a la manera en que se desarrollaría el culto mariano en el catolicismo. A partir de Aureliano (270-275), esta tendencia se plasmará en el culto al Sol Invicto, forma de monoteísmo elegida por los emperadores para luchar contra el cristianismo.

En *Fabiola*, *Quo vadis?* y otras novelas similares, el cristianismo aparece como una religión de humildes, que se impone con la fuerza de la convicción y la sinceridad sobre un paganismo en que ya nadie cree, pero que sirve a los intereses de una elite dominante, hipócrita y cruel. Esta situación de la religión oficial refleja mejor el escepticismo de la burguesía del Segundo Imperio francés, que la realidad de la Baja Antigüedad. La posición del paganismo en el Imperio cristiano se podría comparar más bien con la del catolicismo durante la Revolución francesa: una religión tradicional,

abandonada por las clases gobernantes, pero celosamente guardada por la población rural, que resiste las campañas sangrientas de desarraigo, y practica en secreto sus ritos, a pesar de la prohibición oficial<sup>69</sup>.

En realidad, los testimonios arqueológicos muestran que el cristianismo empezó a extenderse en Roma entre los miembros de las clases superiores, y que su crecimiento fue paulatino: sólo llegó a hacerse la religión dominante cuando los emperadores ya eran cristianos<sup>70</sup>.

Por otra parte, el paganismo mantuvo su fuerza y su vitalidad durante mucho tiempo, y fueron necesarias campañas sistemáticas, llevadas a cabo con todo el respaldo del poder imperial, para desarraigarlo. El cristianismo venció por la espada. Y el paganismo -que tenía a su favor el hecho de ser una religión descentralizada, y la carencia de dogmas<sup>71</sup>- no murió de muerte natural, sino violenta, tras una larga lucha que se prolongó por espacio de varios siglos<sup>72</sup>.

Las campañas descristianizadoras de la Convención y el Directorio apenas duraron unos pocos años (dos de fase aguda: las iglesias cerradas en 1793 ya se abrían al público en 1795), mientras que la supresión del paganismo fue objeto de campañas sistemáticas durante siglos, que se repitieron hasta bien entrada la Edad Media (o hasta el siglo XVII, si se considera la gran ‘Caza de brujas’). En una época como la bizantina, en que suele considerarse al paganismo muerto y sepultado, todavía Justiniano (que reinó del 527 al 562) emprendió una feroz campaña contra el paganismo, que alcanzó desde los remotos templos egipcios que aún seguían funcionando, hasta los parajes del centro de Anatolia, en cuyo medio rural ancestral seguía arraigado. Los que persistían en sus

---

<sup>69</sup> MacMullen (1997), pág. 55.

<sup>70</sup> Stark llega a estas conclusiones en un interesante estudio, en el que utiliza datos métodos de estadística sociológica para cuantificar sus conclusiones. De acuerdo con este autor, la proporción de población cristiana apenas suponía un 0,07% a mediados del siglo II, y había subido al 0,35% a principios del siglo siguiente (es decir, durante la vida de Tertuliano, a quien se debe la famosa frase que compara la sangre de los mártires con la simiente). En el momento en que Galerio concede la tolerancia religiosa -312-, la población cristiana apenas debía de ser un 14,8%. Según esta proyección, los cristianos no fueron mayoría en el imperio hasta mitad del siglo IV (52,9%). Stark (2007), pág. 67. Por otra parte, su estudio también señala hacia una religión fundamentalmente urbana, y que se extiende en primer lugar entre las clases acomodadas.

<sup>71</sup> MacMullen (1997), pág. 32.

<sup>72</sup> MacMullen (1997), pág. 13.



creencias fueron castigados con mutilaciones, y los apóstatas, con la crucifixión; se profanaron los huesos de los que escapaban del castigo mediante el suicidio. Cristianos heréticos y judíos compartieron su suerte<sup>73</sup>. Y esto sucedía en la mitad oriental del Imperio, la más cristianizada. En Occidente, el paganismo era aún más persistente<sup>74</sup>, lo que explica la abundancia de hagiografías que relatan como el santo destruye santuarios del ‘demonio’ en fechas tardías. Y aunque hubo una clase culta fiel a los dioses antiguos, que resistió mucho tiempo, los últimos representantes de las religiones tradicionales fueron los campesinos, como demuestra inequívocamente la etimología de la palabra *pagano*.

### 1.5. Puros e impuros

El sincretismo, es decir, la capacidad para asimilar y conciliar doctrinas de orígenes diversos, no era una seña distintiva de la religión romana, sino un rasgo común a todas las religiones de la cuenca mediterránea antes del triunfo del cristianismo, que se ha puesto en relación con la tendencia natural hacia la diversidad de expresiones religiosas que caracteriza a los pueblos volcados sobre el comercio y el intercambio<sup>75</sup>. La consideración negativa que este concepto tiene entre los teólogos, para los que significa impureza y herejía, no debe ser asumida de manera acrítica por el historiador: el sincretismo mediterráneo fue una época extraordinariamente fecunda y creativa desde el punto de vista del pensamiento<sup>76</sup>.

Las *Epístolas* de Pablo están ya llenas de elementos sincréticos. A medida que se propagaba por la ecúmene, el cristianismo fue incorporando elementos procedentes de otras tradiciones culturales. Así se incorporaron elementos filosóficos de origen griego junto a planteamientos jurídicos de origen romano. El santoral se empezó a llenar con

---

<sup>73</sup> MacMullen (1997), pág. 27, que sigue sobre todo el relato de Procopio.

<sup>74</sup> Ejemplos de esa persistencia en MacMullen (1997), pág. 55 y 69.

<sup>75</sup> Thompson (2000), pág. 296: *The Aegean world's deep rooted merchant's penchant for syncretism, with its inevitable tendency to see a plurality of religious expression as essentially an ordinary issue of commerce [...]*.

<sup>76</sup> Eliade (1996, 2), tomo II, especialmente los cap. XXVI (‘Sincretismo y creatividad durante la época helenística: la promesa de salvación’), XXVIII (‘El nacimiento del cristianismo’) y XIX (‘Paganismo, cristianismo y gnosticismo’).

nombres que enmascaraban la cristianización de los dioses o héroes paganos. El proceso asimilador se agudizó si cabe tras el Triunfo de la Iglesia. Las huellas del henoteísmo solar al que fue adepto Constantino se notan todavía en el calendario litúrgico, que celebra la Natividad de Jesús el día de la fiesta del *Sol Invictus*. También el decreto que proclamaba festivo al domingo -*dominici dies*- tuvo su origen en la celebración del día dedicado a la deidad solar, asociada al culto imperial. Pues este culto al emperador, rechazado por los cristianos en la época pagana, se restableció, apoyado por la Iglesia, a partir de Constantino. No sólo este fue adorado como dios: también sus sucesores del siglo IV fueron deificados, a pesar de que eran oficialmente cristianos<sup>77</sup>. Los que se negaron a aceptar esta connivencia entre Estado e Iglesia fueron denunciados como cismáticos y herejes, y duramente perseguidos por las autoridades civiles y religiosas: tal es el origen del cisma donatista<sup>78</sup>.

También se desarrolló el culto a la Virgen, desconocido entre los primeros cristianos. Éfeso, ciudad devota de la *Dea Mater*, se puso bajo la advocación de la *Mater Dei*, al tiempo que una oportuna leyenda tardía situaba en la ciudad de Artemis la última morada terrenal de María. En el 431 un concilio reunido allí proclamó que la Virgen María no era sólo la madre de Jesús -como afirmaban los nestorianos- sino la Madre de Dios (*Theotokos*). En la decisión de los padres conciliares influyó la presión del pueblo<sup>79</sup>, tan apasionado defensor por entonces de la Virgen cristiana, como lo había sido de la pagana en tiempos de san Pablo: según los *Hechos*, el apóstol había estado a punto de ser linchado por su predicación en contra de la Magna Diosa<sup>80</sup>.

El paganismo aportó al cristianismo títulos (*Pontifex maximus*), símbolos (la tiara) y fiestas (los carnavales). El culto a las imágenes, condenado como vana idolatría por los apologistas cristianos en época pagana, fue adoptado por la liturgia. En el 787, el Segundo Concilio de Nicea lo restableció y recomendó, justificándolo frente a los herejes iconoclastas con el mismo argumento que utilizaran Celso o Porfirio para defender las ceremonias paganas frente a los iconóforos cristianos de su tiempo: los

---

<sup>77</sup> MacMullen (1997), pág. 35 y ss.

<sup>78</sup> Frend (1971).

<sup>79</sup> Foss (1979), pág. 38.

<sup>80</sup> *Hechos*, 19, 23-40

imágenes se veneran en razón de lo que representan, pero la adoración solo se debe al Dios supremo e inmaterial<sup>81</sup>.

La expansión del culto a los mártires se debió en parte a que la mejor manera de reemplazar un rito pagano era sustituirlo por los de las reliquias, a las que se le atribuía la misma función taumatúrgica -protección, curación-. Los cánones de los sínodos demuestran que había tal demanda de reliquias con este fin, que eran objeto de comercio y producción (o sea, falsificación)<sup>82</sup>. Para triunfar, la Iglesia tuvo que transigir: construyó sus santuarios sobre lugares sagrados del paganismo, mantuvo rutas de peregrinación antiquísimas y costumbres de ignorado origen. Había que destruir los ídolos, no los altares, que podían ser fácilmente reutilizados, ordenaba el papa Gregorio Magno en las instrucciones para la conversión de los anglos<sup>83</sup>. Pero a veces también se reutilizaban los ‘ídolos’. La conversión de la escultura de un emperador (quizás Juliano el apóstata) en la venerable y milagrosa mártir Sainte-Foy de Conques es sólo un ejemplo, tan extremo como bien documentado<sup>84</sup>.

Los mitos paganos devinieron hagiografías: hasta tiempos muy recientes, la Iglesia no emprendió la purificación del santoral, para expulsar santos apócrifos, de origen claramente pagano: como el ubicuo y mitológico san Jorge (por no hablar de san Josafat, calco de la leyenda de Buda). La Europa cristiana conservó antiquísimos ciclos narrativos de origen mitológico, como las aventuras del Rey Arturo y sus caballeros en demanda del santo Grial, símbolo de la espiritualidad celta que se transformo en cáliz para sobrevivir a la Edad Media.

La capacidad de asimilación del cristianismo se mantuvo durante siglos. Ni siquiera la obsesión por la pureza del catolicismo contrarreformista que los españoles y portugueses llevaron a América, ni la participación en el proceso de evangelización de las órdenes ultraortodoxas de dominicos y jesuitas, pudo impedir que también allí

---

<sup>81</sup> Celso, fragmento 2, pág 20.

<sup>82</sup> MacMullen (1997), cap. IV: *Assimilation*, pág. 103 y ss.

<sup>83</sup> MacMullen (1997), pág. 124.

<sup>84</sup> MacMullen (1997), pág. 122. La historia del robo en el siglo IX de las reliquias de la presunta mártir, y su traslado de Agen a Conques, es uno de los muchos ejemplos de la utilidad de estos cultos reputados milagrosos, más allá del aspecto religioso. La *via Podiensis* se desvió, para que la masa de peregrinos que acudían a Compostela pasaran por el remoto valle en el que se levantó la espléndida abadía.

terminará por reproducirse el sincretismo con los cultos indígenas, e incluso con las religiones ancestrales traídas de África por los esclavos, hasta el punto de dar origen a una serie de manifestaciones religiosas cuyo único punto en común es el carácter mestizo. Hasta la filosofía materialista del socialismo marxista terminó mezclándose con el catolicismo en aquellas tierras tan propicias para el sincretismo.

Allí donde la Iglesia no consintió en ceder a la tentación sincrética, su expansión se ralentizó o se detuvo. El último gran intento fracasado de asimilación fue dirigido por los jesuitas, que intentaban introducirse en Asia. En la India adaptaron el mensaje evangélico a la sociedad de castas: los ritos malabares aceptaban la idea hindú de impureza ritual de ciertas castas, y segregaban a los jesuitas brahmanes de los jesuitas parias. En China, su predicación prosperaba gracias a la identificación del Señor del Cielo del panteón chino con el Dios único cristiano. En el fondo, los jesuitas no hacían sino seguir una antiquísima tradición comenzada muchos siglos antes por los traductores de la versión de los Setenta: pero las denuncias de sus rivales misioneros asustaron en Roma, donde no convencieron sus argumentos en pro del carácter puramente civil de los ritos funerarios en honor de los antepasados y de Confucio. Tras décadas de encendidas polémicas, en 1742 la bula *Ex quo singulari* de Benedicto XIV puso fin a esas prácticas<sup>85</sup>.

## 2. LOS MÁRTIRES CRISTIANOS.

La animadversión que el cristianismo provocó en muchos romanos no fue, ni mucho menos, un hecho excepcional en la historia del Imperio, y palidece frente a la intolerancia con que fueron tratados otros movimientos mesiánicos judíos. Por eso se explica tan mal la cantidad de monografías que se han dedicado desde el siglo XIX al tema de la persecución del cristianismo en el Imperio romano, como si hubiera realmente una ardua cuestión histórica a dilucidar. En realidad, la pregunta que habría que formularse probablemente es por qué los historiadores del primitivo cristianismo se sintieron compelidos a crear artificialmente toda una problemática inexistente, en torno

---

<sup>85</sup> Étiemble (1966).

a una legislación específica que no se promulgó hasta mediados del siglo III (y solo en tres ocasiones, de manera temporal) <sup>86</sup>; y si este hecho no tendrá que ver más bien con que su propio tiempo fuera el del triunfo de las revoluciones liberales, de la separación de Iglesia y Estado, y sobre todo, el de la extinción del poder temporal del pontífice<sup>87</sup>.

## 2.1. Géneros literarios

Algunos de los malentendidos que alteran la percepción de los orígenes históricos del cristianismo se deben a la ignorancia de los géneros literarios a los que pertenecen los documentos disponibles<sup>88</sup>. Hay tendencia a considerarlos crónicas históricas, lo que no son casi nunca. Por ejemplo, las actas martiriales son documentos heterogéneos, que a menudo tienen un carácter apologético. Muchos son considerados apócrifos, pero incluso en los que se supone que tienen base histórica, las manipulaciones hacen muy difícil extraer de ellos cualquier información válida.

Entre las fuentes documentales de las que disponemos destacan las apologías: muy atractivas para el historiador confesional, el investigador se acerca a ellas con cautela, reacio a admitir sus exageraciones como verdades literales. Como su nombre indica, se trata de documentos subjetivos, parciales y concebidos el acaloramiento de la polémica. Por eso resulta tan importante, a la hora de juzgar su validez, tener en consideración la personalidad del autor. Por ejemplo, Tertuliano, al referirse a las persecuciones, habla de una *ingente multitud de mártires*; varias décadas después, Orígenes afirma que su número es muy reducido. El primero es un apasionado apologista, fanático e irracional (*credo, quia absurdum*), que pasará a la secta montanista, un movimiento herético caracterizado por su fanática propaganda del martirio y su confianza en la inspiración de ciertas profetisas

---

<sup>86</sup> Frend (1965), pág. 165.

<sup>87</sup> Uno de los mejores exponentes de este interés desmedido por las persecuciones es Paul Allard, autor de una monumental *Histoire des Persécutions* en cinco tomos, Allard (1898-1905). Resulta muy significativo la coincidencia de estas publicaciones con el momento en el que la cuestión de la separación de la Iglesia-Estado en Francia alcanzaba su punto de máxima dureza (1905).

<sup>88</sup> Una clasificación de los diferentes géneros de la literatura cristiana antigua en Guignebert (1910), Labriolle (1920) y Krüger (1898).

arrebatadas por el Espíritu Santo<sup>89</sup>. No obstante, sabemos que este propagandista del martirio, que convenció a tantos de las excelencias de la muerte testimonial, no murió mártir, sino en la extrema senectud, rodeado de un grupo que, incluso para los extremistas de la secta montanista, resultaba demasiado extremista y sectario<sup>90</sup>. Orígenes era hijo de mártir, y el mismo sufrió la persecución y las torturas en tiempos de Decio.

Otro género muy frecuente en la primitiva literatura cristiana es el de los escritos didácticos. Su valor histórico es escaso: son *exempla*, concebidos como demostraciones de afirmaciones teológicas, contruidos según un método opuesto al científico: no es la demostración lo que da validez a la afirmación didáctica, sino la “verdad” teológica la que justifica el texto.

Las actas de los mártires constituyen un género aparte, aunque también podrían considerarse una combinación de los dos tipos ya mencionados, en tanto que conjugan intenciones apologéticas y didácticas. Su nombre se presta a engaño, pues recuerda el lenguaje jurídico o administrativo, como si de un documento oficial se tratara. Sin embargo, en la mayoría de los casos se trata de relatos arquetípicos, carentes de base real, que se crean por el simple procedimiento de aplicar un esquema narrativo muy sencillo, del que se derivan múltiples variantes.

Por ejemplo, las *Actas de Apolonio* forman parte del grupo de las escasas en las que se ha visto el reflejo de un acontecimiento real. Parece confirmarlo el hecho de que haya una referencia en Eusebio, que afirma que se trata de la historia de un joven y rico romano, llamado Apolonio, delatado en Roma por el magistrado Perennis. Este dato permite situarle en la historia, pues se conoce un prefecto pretoriano de tal nombre, asesinado por orden de Cómodo. Ahora bien, las actas propiamente dichas han llegado hasta nosotros en dos manuscritos medievales, que sitúan la acción en Alejandría, y convierten a Perennis en ‘prefecto de Asia’. En estos manuscritos, Apolonio critica y ridiculiza las religiones orientales, pero no ataca a la religión romana, lo que resta credibilidad a la versión de Eusebio. Otros detalles, relativos a las torturas o al

---

<sup>89</sup> Trevett, 1996, pág. 68 y ss.

<sup>90</sup> Frend (1971), pág. 124, que cita a Jerónimo: *Ferturque vixisse usque ad decrepitam aetatem*.

procedimiento penal, están tan distorsionados, que carecen de toda verosimilitud<sup>91</sup>. Aún así, los expertos la consideran ‘con base histórica’, por contraste con otras en las que la ficción resulta evidente.

¿Cómo nació el culto a un mártir? Las crónicas eclesiásticas revelan que en muchos casos se debían a un sueño: un santo desconocido se aparecía en sueños a un obispo, y le ordenaba buscar huesos. Las reliquias eran presentadas al pueblo, trasladadas a la catedral, si es que el mártir no había ordenado que se construyera un santuario en el lugar de la ‘invención’ (que, en latín, significa ‘hallazgo’)<sup>92</sup>. Por ejemplo, dos de los ‘mártires’ más famosos atribuidos a la persecución de Nerón, Protasio y Gervasio, deben su fama al descubrimiento de unos huesos en lo que parece ser un yacimiento prehistórico, gracias a un sueño de san Ambrosio<sup>93</sup>. En cuanto a la leyenda de los gemelos mártires que les acompaña, parece una simple cristianización del mito de los Dioscuros, aunque la crónica atribuye la información a una fuente primaria: un espíritu maligno, que habría hablado por boca de una endemoniada sometida a exorcismo<sup>94</sup>. El papa Dámaso, el padre de las catacumbas romanas, era propenso también a este tipo de fenómenos oníricos, que también solían proporcionarle beneficios políticos. En el caso de Ambrosio, los huesos le ayudaron contra los arrianos; en el de Dámaso, contra su rival, el antipapa Ursino.

Muy pocas actas son “auténticas”, en el sentido que interesa al historiador. En su mayoría se trata de invenciones tardías, casi siempre posteriores al 313. La historiografía eclesiástica solía achacar esta oleada de falsas crónicas que acompaña al Triunfo de la Iglesia a la destrucción de libros sagrados decretada durante la persecución. Serían pues intentos sinceros de reconstruir de memoria los originales perdidos: de ahí las exageraciones y los detalles inverosímiles. Explicación poco convincente. La persecución de Diocleciano fue corta, no alcanzó a todo el Imperio, y apenas se dejó sentir en muchas provincias: no se explica por qué encontramos entonces los mismos relatos en regiones donde no hubo persecución, como el territorio de Constancio.

---

<sup>91</sup> Musurillo (1972), pág. xxiii y ss.

<sup>92</sup> MacMullen (1997), pág. 132.

<sup>93</sup> Frend (1996), pág. 6.

<sup>94</sup> Davidson, en Esler (2000), pág 1175 y ss.

Tampoco por qué tales versiones, basadas sobre recuerdos auténticos, estén llenas de detalles fantásticos, si se intentaba reconstruir relatos fidedignos.

Mucho más pintoresca y divertida, quizás más verosímil, es la versión irreverente de Edward Gibbon (1739-1794): muchos cristianos débiles, que habían apostatado durante las persecuciones, quisieron lavar su imagen y ocultar su desfallecimiento. Para disimular su traición, imaginaron truculentas historias de martirios, tras los que providenciales milagros devolvían a los supliciados a la vida, borraban la huella de las torturas, e incluso hacían crecer los miembros mutilados<sup>95</sup>. Pero en los últimos años se ha desarrollado otra explicación, que se refiere sobre todo a la función que tendrían estos cultos. La manera más sencilla de cristianizar un santuario pagano, y de alejar al pueblo de las antiguas prácticas, era descubrir un mártir que tuviera los mismos poderes curativos que la deidad que se quería sustituir. Para los primeros cristianos, las reliquias tenían un valor análogo al que representaban los amuletos paganos<sup>96</sup>.

La Iglesia, siguiendo a la crítica moderna, ha abandonado la pretensión de historicidad para la mayoría de las leyendas martiriales. Según parece, el origen de casi todas es parecido: convencidos de la realidad de esa persecución del cristianismo, a falta de un relato, bastaba con inventar una tradición que justificase la existencia de reliquias o el prestigio de los santuarios. Con el tiempo, las historias se enriquecían con nuevos detalles, se sofisticaban, tomaban prestado de otras leyendas. Existen fundadas sospechas de que el éxito de actas como, por ejemplo, la de las santas africanas Felícitas y Perpetua, fomentara la composición de otras que copiaban el mismo esquema narrativo, sin ninguna base histórica<sup>97</sup>. Según el estudio clásico de Caro Baroja, los rasgos característicos de estas actas son: ordenación formal y repetida como mecánica del relato -edicto, interrogatorio, suplicio-; aprovechamiento del texto biográfico de un

---

<sup>95</sup> Gibbon (1932), cap. XVI, vol. I, pág. 145. *A convenient distance of time or place gave an ample scope to the progress of fiction; and the frequent instances which might be alleged of holy martyrs whose wounds had been instantly healed, whose strength had been renewed, and whose lost members had miraculously been restored, were extremely convenient for the purpose of removing every difficulty, and of silencing every objection. The most extravagant legends, as they conduced to the honour of the church, were applauded by the credulous multitude, countenanced by the power of the clergy, and attested by the suspicious evidence of ecclesiastical history.*

<sup>96</sup> MacMullen (1997), pág. 119.

<sup>97</sup> Musurillo (1972), pág. XXXIII y ss. *Passio Mariani et Jacobi*, y *Passio Montani et Lucii*.



santo para otro; acumulación progresiva de detalles sacados de biografías diversas; y, en ocasiones, la mera adaptación de un mito pagano<sup>98</sup>.

Desde la óptica actual, resultan simples engaños; desde la de entonces, parábolas piadosas para fomentar la fe y edificar a los fieles. Si la Reforma primero<sup>99</sup>, y la Ilustración después, no hubiesen hecho del culto a las reliquias y de la credulidad supersticiosa de los eclesiásticos el objeto de sus burlas, es posible que el santoral estuviera todavía lleno de historietas fantásticas. Cada vez que intereses económicos o políticos aconsejaban la aparición de un santo prestigioso o de una reliquia extraordinaria, nada más fácil que buscarlos en oscuros tiempos del Imperio pagano: es el caso del culto a los santos Protasio y Gervasio, encontrados gracias al sueño de un astuto obispo y a la ayuda de una endemoniada, que hemos mencionado antes.

Según el relato, en el 386, san Ambrosio, urgido por el pueblo de Milán a conseguir reliquias que le permitieran consagrar con el debido boato la basílica recién construida (y de paso, asegurar su dominio absoluto, frente a la solución de compromiso que quería imponer el emperador, de compartir los templos con los arrianos), tuvo un sueño providencial que le permitió encontrar los huesos. El éxito de las reliquias recién descubiertas, que fueron recibidas con alborozo por un pueblo que las acompañó en procesión casi espontánea, proporcionó al obispo dos ventajas muy terrenales, en medio de una compleja conyuntura política: además de asegurarle el control de los edificios en disputa, lanzaba una clara advertencia a las autoridades, deseosas de poner orden, sobre las consecuencias que tendría cualquier acción represiva contra él. Sin duda, cualquier medida de fuerza, como prisión o exilio, le habría convertido en mártir a los ojos de los católicos<sup>100</sup>. Como veremos, Pío IX siguió en muchos aspectos la doctrina de este doctor de la Iglesia.

---

<sup>98</sup> Caro Baroja (1991), pág. 156.

<sup>99</sup> Los reformados dudaron mucho sobre el tema de los mártires, antes de utilizarlo de manera sistemática contra los católicos. El propio Lutero acabó adoptando una actitud muy negativa, atribuyendo al martirio un carácter demoníaco: *Sic Diabolus maximus martyr, sed damit sucht er, ut totum mundum seducat*. Wood (1993), pág. 214-216.

<sup>100</sup> Davidson, en Esler (2000), pág 1175 y ss.

Esta forma de multiplicar los mártires, por motivos más políticos que religiosos, se mantuvo durante un tiempo excepcionalmente largo. Más adelante tendremos ocasión de examinar un caso tan increíble como bien documentado: el del santo mártir Napoleón.

## 2.2. La expansión del cristianismo

En sus polémicas con los paganos, los apologistas cristianos presentaron la rápida expansión de su religión un hecho prodigioso, que denotaba una intervención sobrenatural. Ya Tertuliano incluía en su *Apologeticum* este argumento en favor de la santidad del cristianismo: *Somos de ayer, y ya llenamos la tierra*<sup>101</sup>. En *La ciudad de Dios*, San Agustín interpretaba el triunfo de la cruz y la conversión de los bárbaros como signos evidentes de la voluntad divina.

Sin embargo, la irrupción del Islam restó toda eficacia a este argumento. Los progresos de sus cuatro primeros siglos de historia parecían lentos y titubeantes, si se comparaban con la expansión asombrosa de su rival, la religión islámica. No había pasado aún un siglo desde la Hégira, y la fe de Mahoma ya se extendía triunfadora desde las orillas del Atlántico hasta las costas del Índico, tras derrotar en su expansión imperios tan poderosos como el Bizantino o el Persa y anexionarse territorios de secular tradición cristiana: Palestina, Siria, Egipto, África, Hispania... Todo sugería que el Corán era más convincente que el Evangelio, y el argumento de Tertuliano se volvía contra el cristianismo. Para evitar estas odiosas comparaciones, los historiadores cristianos tenían que esgrimir una dificultad especial en el desarrollo de su religión: así fue como el Imperio romano, en lugar de ser reconocido como el medio favorable que facilitó la expansión de la Palabra, se convirtió póstumamente en un obstáculo formidable para su propagación.

Pero como, por otra parte, parecía evidente que el romano no había sido un Estado fanatizado, la conversión del cristianismo en una religión sañudamente

---

<sup>101</sup> Tertuliano, *Apologeticum*, XXXVII, 4: *Hesterni sumus, et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum; sola vobis reliquimus templa.*

perseguida plateaba una dificultad añadida, que no podía soslayarse sin violentar la historia. El paganismo no era excluyente, como la religión irania, ni tan proselitista e intolerante como el cristianismo y el Islam. La única manera de superar todas estas contradicciones era reescribir la historia del cristianismo, y subrayar la importancia de las persecuciones.

La tergiversación se hizo en dos sentidos: por un lado, hemos visto se admitía y hasta se exageraba la tolerancia de Roma hacia otros cultos, para hacer así de la persecución de los cristianos un hecho excepcional en su historia, lo que sugería una explicación sobrenatural: según el modelo del relato bíblico de Job, Dios había concedido al Maligno un poder ilimitado, pero temporal, sobre los justos, a fin de probar su fe. Por otra parte, se magnificaban la dureza y la frecuencia de la persecución, hasta el punto que se terminó por presentar al Imperio como un Estado ferozmente anticristiano, incompatible con el mensaje de Cristo, y a los cristianos como las víctimas inocentes de una especie de Inquisición pagana *avant la lettre*.

Muchos historiadores confesionales eran conscientes de que el número de mártires cristianos en tiempos del Imperio fue muy inferior al de las víctimas de otras persecuciones ocasionadas por el propio cristianismo. Los más honrados separaban las cifras objetivas de la impresión subjetiva que la persecución debió causar entre los cristianos. Además, se acudía al recurso de lamentar la escasez de las fuentes, la vaguedad de los indicios, la pérdida de documentos, etc. Pero resulta evidente que la Iglesia se ocupó desde muy pronto de contar sus víctimas<sup>102</sup>, y de utilizar el testimonio de los mártires para obtener ventajas políticas y, en último extremo, influir en el giro radical de la política religiosa en tiempos de Constantino<sup>103</sup>.

Además, la devoción martirial siguió siendo un rasgo distintivo del catolicismo frente a otras ramas del cristianismo, que reaparecía en momentos de crisis. Por

---

<sup>102</sup> Manfred (1987), pág. 137. *Esto demuestra que la importancia de los martirios para la piedad y moral de combate de la Iglesia se alimentó más de los relatos de las iglesias sobre esas persecuciones que del volumen de los mismos.* (trad. propia).

<sup>103</sup> Ferguson (1999), Pág. 83: *Yet I have no reason to doubt that the steadfastness of the martyrs contributed to the recognition of Christianity and the profound change in political policy affected by Constantine. And the Church was clearly not totally innocent of the social and political implications of martyrdom.*

ejemplo, es bien conocida la utilización de las reliquias sacadas del subsuelo romano, en el momento en el que los protestantes las destruían sistemáticamente y atacaban su culto como supersticioso. La imagen de Felipe Neri (1515-1598) meditando en las catacumbas romanas sobre cómo promover la Contrarreforma habla por sí misma<sup>104</sup>. Es precisamente en esta época cuando se produce el ‘redescubrimiento’ de la *Roma Sotterranea Cristiana*<sup>105</sup>, que tanta importancia tendría en el siglo XIX como caldo de cultivo del mito de las catacumbas<sup>106</sup>.

En cualquier caso, hacer del romano un Estado perseguidor y anticristiano suponía un cambio radical respecto a la opinión de la mayoría de los cristianos que vivieron en ese Imperio, y, sobre todo, rompía con la tradición ortodoxa de la Iglesia: eso explica que, aunque esgrimida en diferentes ocasiones al calor de polémicas puntuales, la versión antirromana de la historia del primer cristianismo tardara tanto en adquirir status oficial entre los católicos. De hecho, hay que esperar a comienzos del siglo XIX para encontrar la completa cristalización del mito de las catacumbas. Eso sí, su éxito fue tal, que ha marcado desde entonces la imagen de la antigüedad romana.

En los primeros siglos del cristianismo tan sólo algunas sectas heréticas de signo apocalíptico, como los montanistas o los donatistas, habían rechazado la conciliación entre el Estado romano y la Iglesia, convencidas como estaban de la inminencia del fin del mundo<sup>107</sup>. Diferenciándose claramente de la ortodoxia, estos extremistas habían proclamado que el Imperio era incompatible con el *regnum Dei* que habría de establecerse en el fin de los tiempos. En espera del Apocalipsis, habían predicado una

---

<sup>104</sup> Frend (1996), pág. 12 y ss.

<sup>105</sup> La primera versión de *Roma Sotterranea*, se debe al humanista Cesare Baronius (1538-1607), el primero en evocar la imagen que serviría de inspiración al mito de las catacumbas: ‘una ciudad debajo de la tierra’. Su continuador será el maltés Antonio Bosio (1573-1629) que publica una monumental versión de *Roma Sotterranea* en cuatro volúmenes, de 1615 a 1629. Es un interesante ejemplo de temprana preocupación arqueológica, que incluye la búsqueda de establecer relaciones entre la documentación disponible y las evidencias arqueológicas. Frend (1996), pág. 13 y ss.

<sup>106</sup> Vid. *Infra*, cap. X.

<sup>107</sup> Sobre carácter escatológico del martirio, Frend (1965), pág. 46 y ss. El modelo es la persecución de los profetas: *The suffering of the prophets [...] were accepted as foreshadowing of the approaching end* (pág. 58).

ascesis estricta y la segregación voluntaria, e incluso habían animado a provocar el martirio<sup>108</sup>.

Pero la mayoría de los cristianos, lejos de proclamarse enemigos de Roma, manifestaban su patriotismo y negaban que su fe les impidiera ser al mismo tiempo buenos ciudadanos. Hemos visto que esta tradición de acercamiento al Imperio comienza con la muy probable purga de elementos zelotas en la tradición sinóptica, y prosigue en *Hechos*, que incluía pasajes en los que las autoridades romanas defendían a los apóstoles frente a los judíos. Las epístolas paulinas suponían su expresión teológica más pura: la obediencia a las autoridades era una obligación impuesta por Dios. En sus apologías, los Padres de la Iglesia se habían cansado de proclamar que los cristianos eran los súbditos más leales. A partir de Constantino, muchas de las figuras más importantes de la Iglesia, como san Jerónimo (347-420), habían considerado prácticamente idénticos el Imperio y la Cristiandad. Eusebio, en el siglo IV, no sólo estaba convencido de esta coincidencia, sino que además atribuía al emperador un poder tutelar sobre la Iglesia y la ortodoxia: de hecho, los siete concilios ecuménicos que reconocen a la vez la Iglesias católica y la ortodoxa fueron convocados -y casi siempre presididos- por emperadores.

Orosio (Paulus Orosius, hacia 380-417) expuso en sus *Historias* la versión que habría de predominar sobre todas las demás hasta el siglo XIX: la *Pax romana* -cuya instauración por Augusto había coincidido con la encarnación de Cristo, el inicio de los *tempora christiana*- había sido el instrumento previsto por la Providencia para facilitar la expansión del cristianismo<sup>109</sup>. En aquella época, la idea contraria, la que consideraba Imperio y cristianismo incompatibles, sólo era defendida por los paganos más fanáticos. Veremos que, a partir de la Revolución francesa, esta vieja tesis pagana tendrá un éxito inusitado en los sectores más integristas de la Iglesia. Olvidado Orosio, e incluso san

---

<sup>108</sup> . Hasta el punto de provocar un sentimiento de incomodidad entre los paganos: *[another aspect] of Christian conduct that alienated pagan opinion both oficial and popular [was] voluntary martyrdom*. Frend, en Esler (ed) (2000), pág. 816.

<sup>109</sup> Orosio, *Historiae Adversus paganos*, VI, 20: *hoc autem fideliter commemorasse ideo par fuit, ut per omnia uenturi Christi gratia praeparatum Caesaris imperium conprobetur*. Para Orosio, la coincidencia entre el nacimiento de Cristo y el Imperio de Augusto tiene un significado trascendente, idea que rechazaba Agustín.

Agustín, para entonces ya se daba por hecho que la expansión del cristianismo había sido una especie de combate cosmogónico, en el que las fuerzas del mal, poderosísimas, habían intentado por todos los medios aniquilar a la Iglesia. Y así los cristianos, que un día habían ignorado la evidencia para descargar a las autoridades romanas de toda culpa en la muerte de Jesús, llegaron a considerar como enemigo irreconciliable al Imperio que, al convertirse, garantizó su triunfo.

### **2.3. La clandestinidad**

La clandestinidad es uno de los elementos claves del mito de las catacumbas. A medida que la crítica histórica destruía la versión tradicional de la ‘edad de oro’ del primer cristianismo, la literatura y el cine contribuían a sustituir a la pintura o la escultura como soporte de las leyendas martiriales. Pero, a diferencia de las artes plásticas, que suelen escoger para su representación el momento dramático del martirio, en la narración -ya fuera literaria o cinematográfica-, el martirio es tan solo el momento culminante de la acción. Ese clímax se alcanza tras un largo desarrollo, en el que la persecución y la clandestinidad ocupan un lugar fundamental de la intriga. Por eso hoy una gran parte de la opinión pública tiene la imagen de los primeros cristianos como una comunidad unida, incorrupta, enfrentada de forma pacífica, pero firme a un poder imperial decidido a exterminarla. Si se evoca la imagen de un cristiano de los primeros siglos, se imagina una vida sumergida en la penumbra de una clandestinidad llena de peligros.

Hemos podido comprobar en el capítulo precedente que la imagen de la tradicional de la era apostólica es una construcción teológica que refleja el ideal mítico de la ‘edad de oro’, y carece de base histórica<sup>110</sup>. Los documentos, pese a la censura historiográfica de la que ya hemos hablado, nos hablan de divisiones y enfrentamientos

---

<sup>110</sup> Wedderburn, (2004), pàg. 196 : *A critical study of the history of the earliest church serves to banish the ideas of a perfect una ideal primal time of the true Christianity and of an original perfect unity in doctrine and practice*". Sobre el mito de la edad de oro apostólica, vid. Wilken (1974).

en vida de los apóstoles<sup>111</sup>. La etapa siguiente no presenta en eso ningún avance. A finales del siglo I, la epístola de Clemente Romano a los Corintios está dedicada íntegramente al tema de la envidia entre hermanos, y las funestas consecuencias que puede traer. Lo que tradicionalmente se interpretaba como alusiones a los ataques de los judíos, hoy se ven más bien como referencias a enfrentamientos entre diferentes corrientes dentro del cristianismo: cristianos gentiles y judeocristianos, paulinos y petrinus, judaizantes y gnósticos. Y esta opinión se ve reforzada por el hecho de que la justificación de la Gran persecución del siglo IV sería precisamente la amenaza para el orden público que suponían las querellas entre cristianos. Veremos que estas no acabaron con la conversión del Imperio, sino que cismas como el de los donatistas constituyeron uno de los más serios problemas de orden público.

En todo caso, los cristianos no vivieron en la clandestinidad durante casi tres siglos. De hecho, buscaban más bien la notoriedad pública, como demuestra la abundancia de apologías que han llegado hasta nosotros. Se trata de apasionados alegatos dirigidos a filósofos paganos, como el *Contra Celso* de Orígenes, o a las autoridades: entre éstas, podemos citar las que Cuadrato remitió a Adriano y Antonino Pío, la de Arístides dirigida a Adriano, las dos de Justino Mártir dirigidas a Antonino, o las apologías de Tertuliano, *Ad Naciones* y *Ad Scapulam*. Esta última iba dirigida al gobernador proconsular de África, e incluía la provocativa afirmación de que los cristianos preferían el martirio a la absolución<sup>112</sup>. De Tertuliano es también el *Apologeticum*, una de las defensas más apasionadas del cristianismo nunca escritas, pero también una violenta requisitoria contra el Estado, al que el presbítero africano no duda en denominar *regnum diaboli*<sup>113</sup>. Incluso puede resultar sorprendente la tolerancia con que se acogieron tales críticas, a veces durísimas. Un caso notable es la *Oratio ad Graecos* de Taciano, un apoloquista del siglo II que denostaba a los filósofos helenos con acusaciones tan pintorescas como la gula que atribuye al autor de *El Banquete*, o los

---

<sup>111</sup> La crítica a la teoría de una ‘decadencia’ a partir de una edad apostólica modélica en Alkier, 1993, pág. 255 y ss: “Von der Verfallsgeschichte zur Geschichte des Urchristentums”.

<sup>112</sup> *Ad Scapulam*, I.

<sup>113</sup> Labriolle (1920).

reproches de ser inmoral y ridículo, que reserva para Aristóteles<sup>114</sup>. Capítulo aparte merecen los escritos que servían para denunciar a los judíos o a los herejes: difícilmente se explicaría su existencia, si el partido del que proceden hubiera sido objeto de una violenta persecución<sup>115</sup>.

Los apóstoles y sus sucesores viajaron por todo el Imperio sin trabas; sus cartas se dirigían de un extremo a otro del Mediterráneo. Durante los doscientos cincuenta años que preceden a su Triunfo, la Iglesia celebró en todos los rincones del Imperio centenares de concilios y sínodos para resolver problemas de organización, para expulsar a los herejes o imponer medidas disciplinarias contra los cismáticos. La cifra de asistentes a estas reuniones crecía de manera regular: en los tiempos de Tertuliano un sínodo provincial africano reunía setenta obispos; en los de san Cipriano eran ya ochenta y siete los convocados. En el concilio de Elvira, celebrado en Hispania hacia el 306 -es decir, durante la supuesta persecución de Diocleciano- las autoridades eclesiásticas castigaban duramente a los fieles que se casaran con paganos o tuvieran con ellos ciertos tratos.

La importancia que fue adquiriendo la figura del obispo de Roma es en sí otro argumento en contra de la idea de la clandestinidad. Es imposible que tal autoridad se hubiese desarrollado en el corazón mismo del Imperio, si el Estado hubiese estado realmente decidido a su exterminio. Por lo demás, las sedes más importantes y los patriarcados más poderosos estaban también en las principales grandes capitales administrativas, como Alejandría o Antioquía.

La tolerancia de la que gozó la Iglesia en los primeros siglos de su historia no sólo le permitió sobrevivir: además, pudo prosperar y enriquecerse. En efecto, nada justifica la pobreza que generalmente se atribuye a la “era apostólica”. Las finanzas fueron desde el origen mismo una cuestión fundamental: uno de los primeros actos

---

<sup>114</sup> Taciano, *Ad Graecos*. Capítulo II, sobre los errores de los filósofos: *Plato, a philosopher, was sold by Dionysius for his gormandizing propensities. And Aristotle, who absurdly placed a limit to Providence and made happiness to consist in the things which give pleasure, quite contrary to his duty as a preceptor flattered Alexander, forgetful that he was but a youth [...]. I could laugh at those also who in the present day adhere to his tenets [...]. Let such men philosophize, for me!*

<sup>115</sup> Labriolle (1934).



atribuidos a Pedro en tanto que jefe de la comunidad es la condena del matrimonio formado por Ananías y Safira, que habían retenido una parte del precio de una venta sin entregarlo a los apóstoles: ambos caen fulminados por el Espíritu Santo, cuando el apóstol les reprocha su impostura<sup>116</sup>. Las Epístolas nos muestran a Pablo viajando para recoger una misteriosa colecta, destinada a la Iglesia de Palestina. Numerosos indicios indican que el cristianismo se extendió primero entre una clase urbana y acomodada<sup>117</sup>. La historia de Marción, el heresiarca que a comienzos del siglo II donó una fortuna inmensa a la Iglesia, para reclamársela una vez se separó de ella, demuestra que ésta disponía de una envidiable liquidez en una fecha tan temprana.

Un siglo después se produjo el primer escándalo de las finanzas pontificias del que tenemos noticia. En la *Philosophoumena* san Hipólito narraba el ascenso de Calixto desde su condición de esclavo hasta su elección como obispo de Roma, tras haber conseguido de su antecesor Ceferino el control de los cementerios<sup>118</sup>. Buena parte de la obra está dedicada a denunciar manejos financieros, malversaciones e incluso una condena a prisión del futuro papa Calixto por quiebra irregular. Aunque su credibilidad está gravemente comprometida por su evidente parcialidad -Calixto había derrotado a Hipólito en la elección episcopal-, el relato demuestra al menos que los cristianos del siglo III manejaban grandes capitales, que en gran parte procedían del que era entonces su principal fuente de ingresos: la venta a los fieles de las sepulturas en los cementerios gestionados por la Iglesia. Se calcula que el patrimonio eclesiástico comprendía por entonces once necrópolis en la campiña romana<sup>119</sup>. En el siglo III debían de existir una veintena de iglesias en la propia Roma, y un número semejante de cementerios: las tumbas de los mártires se adornaban con *arcosolia*, y se desarrollaban ciclos narrativos con historias de Jesús y los apóstoles<sup>120</sup>. Pero el inmobiliario no era el único sector en el

---

<sup>116</sup> Hechos, 5, 1-11

<sup>117</sup> Stark (2007), pág. 9.

<sup>118</sup> Vid. traducción de fragmento de la *Philosophoumena*, en Teja (1990), pág 110 y ss. También Döllinger (1853).

<sup>119</sup> Hengel (1983), pág. 85 y ss.

<sup>120</sup> Frend (1965), pág. 448.

que se desenvolvían las finanzas de la Iglesia: los papiros egipcios revelan que los obispos obtenían pingües beneficios como intermediarios en el comercio de grano<sup>121</sup>.

Una de las necesidades que justificaban esa impresionante acumulación de capital era la organización de la caridad entre los fieles más pobres: a mediados del siglo III, la cifra de los beneficiarios de dicha actividad debía rondar el millar y medio, solo en la capital, lo que hace difícil que pasara desapercibida para las autoridades.

Mucho antes de Constantino, los cristianos desempañaban cargos públicos y llegaron a entrar en el palacio imperial. Dejaremos para más adelante el caso de Pablo y sus contactos en la corte de Nerón. Carpócrates, el amo de Calixto, era funcionario en la casa del César. Cómodo tuvo a una concubina cristiana, Marcia, que intercedió en favor de varios correligionarios condenados, aunque más tarde conspiró contra él<sup>122</sup>. Alejandro Severo fue especialmente benevolente con la Iglesia romana. La emperatriz Mamea mantenía correspondencia con Orígenes, que llegó a dedicarle alguna de sus obras. Aureliano intervino para solucionar los enfrentamientos entre cristianos en Antioquía, deponiendo al obispo Pablo de Samosata, acusado de hereje, por no estar en comunión con los obispos de Roma e Italia. Podría decirse pues que este pagano, del que se dice que colocó en su *lararium* una imagen de Jesús al lado de la de Sócrates, fue el primer emperador ultramontano de la historia. De Felipe el Árabe, el emperador al que tocó celebrar los fastos del milenio de la fundación de la Urbe, se sabe que era cristiano, y que en cierta ocasión fue castigado públicamente por un obispo a permanecer fuera del templo mientras no se arrepintiera de ciertos pecados.

## 2.4. Las persecuciones

La persecución de los cristianos por el Imperio forma parte de la filosofía de la historia que desarrollarán en el siglo IV Orosio y Lactancio, y que impregnará durante siglos la teología cristiana<sup>123</sup>. Tradicionalmente se contaban diez persecuciones, desde

---

<sup>121</sup> Frend (1965), pág. 447.

<sup>122</sup> Frend 1965: pág 318. Sobre influyentes figuras cristianas en la corte de Comodo.

<sup>123</sup> Frend 1965, pág VIII.

Nerón a Diocleciano y Galerio, de acuerdo con la imagen de las diez plagas bíblicas<sup>124</sup> o los cuernos de la Bestia apocalíptica, aunque la identificación de las campañas variaba según los autores, y en algunos casos se reservaba el décimo puesto para la futura del Anticristo, al final de los tiempos<sup>125</sup>. En realidad, esta noción de decena desfigura completamente la realidad. Sólo en tres ocasiones podemos hablar de campañas generales, dirigidas directamente por el Estado, con una legislación *ad hoc*: en los dos primeros casos -la de Decio (249-251) y la de Valeriano (257-260)- fueron persecuciones muy cortas, y en el segundo, además, se dirigida específicamente contra el clero. Sin duda, ambas persecuciones han de entenderse en el contexto de la gran Crisis del siglo III.

El mártir más famoso de estas persecuciones fue Cipriano de Cartago (200-258), que escapó a la primera, pero sufrió martirio en la segunda. En un célebre pasaje, Gibbon relativiza la dureza de la persecución, al colocarla en su contexto histórico: en los diez años de episcopado del fogoso y elocuente obispo de Cartago, cuatro emperadores romanos, junto con sus familias y partidarios, murieron violentamente por la espada<sup>126</sup>.

Seguirá un período de tolerancia de más de cuarenta años -la ‘pequeña paz de la Iglesia’-, que concluirá bruscamente con la gran persecución que inicia Diocleciano en el 302. Esta se prolongó por espacio de varios años -diez, pero sólo en el caso de las provincias orientales-, y ocasionó un número de víctimas muy superior a todas las anteriores. La imagen errónea de las persecuciones viene precisamente de extrapolar lo que ocurrió en ciertas provincias orientales, entre el 302 y el 313, a los doscientos cincuenta años que median entre el 64 y el 313, y a toda la extensión del Imperio.

Por otra parte, la persecución de los cristianos no acaba con la conversión de los emperadores, sino que cambia su objetivo: en adelante, los perseguidos serán los

---

<sup>124</sup> Trompf (2000), pág. 305. En la lógica de la ‘historia retributiva’ de la primera historiografía cristiana, cada persecución debía ir seguida de una ‘plaga’ que castigara al Imperio por su impiedad. Esa es la explicación de Orosio.

<sup>125</sup> Frend (1965), pág. IX. Sulpicio Severo reserva la décima para la futura vuelta del Anticristo, Nerón. Trompf (2000), pág. 289.

<sup>126</sup> Gibbon (1932), pág. 105.

cristianos disidentes, y los perseguidores, otros cristianos aliados con el Estado. Además, la violencia religiosa aumenta en los siglos IV con la persecución sistemática de paganos y judíos<sup>127</sup>.

#### 2.4.1. Antes de Decio.

Desde el punto de vista de las relaciones entre el Estado y los cristianos, es preciso distinguir entre dos grandes períodos, separados por la gran Crisis del siglo III.

La mayoría de los autores están de acuerdo en negar la existencia de una legislación específica contra el cristianismo durante el primer período, que termina en el 249 con la persecución de Decio (Gaius Messius Quintus Traianus Decius, 201-251). Las persecuciones que se produjeron en este período fueron ocasionales, y generalmente motivadas por incidentes concretos. En muchos casos, como el de los mártires de Lugdunum, se trató de auténticos pogromos<sup>128</sup> consentidos o aprovechados por las autoridades. En cualquier caso, en los primeros siglos de la historia del cristianismo las persecuciones fueron más la excepción que la norma.

La mayoría de los testimonios, tanto de autores paganos como cristianos, indican que los cristianos eran impopulares entre amplias capas de la población. Se les acusaba de haber olvidado las costumbres de sus mayores *-mos maiorum-*, de ofender a los dioses, y, en ocasiones, la de cometer abominaciones o *flagitia*. Suele darse por hecho que estas acusaciones de los paganos eran simples calumnias, y que los mártires cristianos eran tan sólo culpables de ser fieles a su fe: así es como los presentarán los novelistas del siglo XIX, de Wiseman a Sienkiewicz. Sin embargo, la imagen edulcorada que estos novelistas presentan dista mucho de la realidad.

Tenemos indicios, proporcionados por los propios cristianos, a propósito de sectas de conducta libertina. Ireneo de Lyon, a finales del siglo II, habla de un tal Marcos, al que acusa de seducir mujeres y de utilizar la brujería para hacer proselitismo: se ha

---

<sup>127</sup> MacMullen (1997), cap. II, *The Cost to de Persecuted* (pág. 32 y ss.).

<sup>128</sup> Frend (1965), pág 22: *What took place at Lyons was essentially a pogrom, perhaps carefully prepared by influential plotters [...]*.

especulado con que este grupo pudiera tener algo que ver con el de los mártires mencionados por Eusebio, de cuyo testimonio se deduce que existieron denuncias. Más graves eran las acusaciones contra otros grupos que hoy calificaríamos de “satánicos”, como las sectas gnósticas que describe Ireneo: *Otros dicen que Caín provino de la Potestad suprema, y alaban a Esaú, a Coré y a los sodomitas, proclamándose congéneres de personajes por el estilo [...]. Afirman que ellos mismos no se salvarán más que pasando a través de todas las obras, al igual que dijo Carpócrates. Un ángel se halla presente en cada uno de los pecados y acciones nefandas, de tal modo que el que obra osa cometer impureza, pero descarga en el ángel la responsabilidad del acto [...]*<sup>129</sup>. Los otros cristianos no dudaron en atribuir toda clase de abominaciones a los disidentes: Clemente de Alejandría, Hipólito o Epifanio describen sectas a las que acusan de ritos considerados por ellos como aberrantes, como las nupcias sodomíticas, la espermo-fagia, el aborto, los banquetes de Tiestes o las orgías incestuosas<sup>130</sup>. En general, las acusaciones coinciden con las que en algunas ocasiones justificaron las persecuciones<sup>131</sup>.

Pero los autores considerados ‘ortodoxos’ no están libres de sospecha. Por ejemplo, Pablo recomienda a tesalonicenses, corintios y romanos un beso ritual -*osculo santo*, traduce la Vulgata- que desempeñó un papel importante en la primitiva liturgia, antes de desaparecer al cabo de un siglo, en parte debido a los excesos que se derivaban de él, según se deduce de las explicaciones que dan autores como Clemente de

---

<sup>129</sup> Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, libro I, cap. XXXI.

<sup>130</sup> Es el caso de las afirmaciones de Clemente sobre los carpocracianos, o de le Epifanio sobre los fibionistas. Benko (1984), pps. 64-65.

<sup>131</sup> Un análisis de estas acusaciones en Montserrat Torrents (1992), *op.cit.*, pág.182 y ss. Existen extrañas semejanzas entre estas sectas y otras que conocemos mucho mejor, al proceder de etapas históricas mejor documentadas. A lo largo del Medievo europeo hubo una verdadera eclosión de movimientos milenaristas. Estos grupos minoritarios sostenían en esa época la inminencia del fin del mundo, con la misma seguridad con que la habían esperado la inmensa mayoría de los cristianos de los primeros siglos. Los documentos eclesiásticos que describen la represión de esas herejías coinciden en las mismas acusaciones que habían formulado los autores paganos. Tal es el caso de la llamada “Herejía del libre espíritu”, que desde el siglo XIII llegó a extenderse por amplias zonas del continente. Los adeptos a esta herejía se creían miembros de una “elite de superhombres amorales”, liberados por la inminencia del fin del mundo de cumplir las normas morales, cuando no obligados a romperlas. Parece que hay pues una relación entre el convencimiento de la proximidad del Apocalipsis y las tendencias “antinomistas”, es decir, de rechazo de las normas o leyes tradicionales. Se ha llegado incluso a atribuir tales ideas a una exacerbación del antinomismo característico de las epístolas paulinas. Cohn (1983).

Alejandro. En efecto, el beso era en la boca, y servía para transmitir entre los fieles el *Pneuma*, o Espíritu Santo<sup>132</sup>.

La tesis del famoso *Institutum neronianum*, un decreto apócrifo a este emperador prohibiendo el cristianismo, defendida con pasión por los historiadores católicos a finales del siglo XIX, ha quedado desacreditada, una vez que un examen atento demostrara que procede de un error de traducción de un pasaje de Tertuliano<sup>133</sup>. La correspondencia entre Plinio (Gaius Plinius Caecilius Secundus, llamado el Joven, 61-113) y Trajano (Nerva Traianus Augustus, 98-117) ha permitido abandonar esta idea de un cristianismo perseguido a partir de Nerón.

A principios del siglo II, Plinio, gobernador de Bitinia, escribe a Trajano para pedirle consejo acerca de su proceder en la represión de un grupo de cristianos recién descubierto. Gracias a esa correspondencia ha quedado establecido que en la primera mitad del siglo II declararse cristiano era un crimen -seguramente, por razones políticas, más que religiosas-, y también que la opinión vulgar atribuía a estos sectarios diversas abominaciones, aunque esta última acusación, en este caso, resultó calumniosa. Sabemos también que bastaba con un sacrificio a los dioses para demostrar la inocencia, y que -de acuerdo con el mandato imperial- se concedía clemencia a los apóstatas: ser cristiano era pues un delito que podía redimirse con el simple hecho de dejar de serlo. Pero lo que quizás resulta más contrario a las ideas tradicionales es la clara indicación de Trajano de que los cristianos no deben ser perseguidos de oficio por las autoridades, sino sólo por denuncias debidamente formuladas, y añade: *Por lo que respecta a las denuncias mediante libelos anónimos, no deben tener cabida en ningún procedimiento judicial. Pues es una práctica abominable y no es propia de nuestros tiempos*. Este detalle es importante, pues el derecho romano castiga duramente las denuncias calumniosas, lo que suponía un freno a las acusaciones contra los cristianos. El rescripto de Adriano (Publius Aelius Hadrianus, 76-138) a Minucio Fundano (hacia 121) va todavía más allá, pues ordena explícitamente que, si alguien presenta una acusación contra los cristianos, debe probarla, o sufrir el castigo por su calumnia. Se trata en suma de una legislación

---

<sup>132</sup> Benko (1984), pps. 79-83. I Thes. 5:26, I Cor. 16:20; II Cor. 13:12; Rom. 16:16.

<sup>133</sup> Barnes (1984), pág. 35: "Legislation against the Christians".

que, sin suponer un reconocimiento oficial, entrañaba sin duda una tolerancia de facto mucho mayor que la que ofrecería más tarde la cristiandad, sobre todo cuando se abandonó este principio de justicia previa denuncia para instaurar el sistema inquisitorial<sup>134</sup>. Por otro lado, cabe recordar el contexto histórico para relativizar el caso: el intercambio epistolar entre Trajano y Plinio se produjo tres años antes del aplastamiento de la rebelión judía en Cirenaica y Chipre, y Adriano mantenía por entonces una política muy hostil al judaísmo, que culminó en la Segunda guerra judía.

De cuantas actas de martirio se refieren a la etapa anterior a la persecución de Decio, la crítica sólo admite la autenticidad de nueve<sup>135</sup>. La mayoría se refiere a ejecuciones individuales o de grupos reducidos: *Martirio de Policarpo*, *Actas de Carpus*, *Papylus y Agatonice*, *Martirio de Ptolomeo y Lucio*, *Actas de Apolonio*, *Pasión de Perpetua y Felicitas*, *Martirio de Potamiaena y Basilides*. En otros dos casos, puede hablarse de martirios colectivos: siete en el caso de las *Actas de Justino y sus compañeros*, y seis (o doce, en otra versión), según las *Actas de los mártires scilitanos*. En una sola ocasión, que por lo demás parece bastante digna de estudio por diferentes razones, encontramos una matanza de un grupo numeroso de cristianos: la *Epistola Ecclesiarum Viennensis et Lugdunensis*<sup>136</sup>. En total, la cifra de los mártires de Lugdunum, la más elevada de cuantas tenemos constancia antes de Decio, asciende a cuarenta y ocho.

El testimonio de Tertuliano, a menudo invocado para defender la tesis de la abundancia de martirios, parece a la luz de estos datos una exageración del acalorado apologista. En cambio, por él sabemos que en África, la provincia más cristianizada de Occidente, no hubo martirios hasta una fecha tan tardía como el año 180. Así pues, el

---

<sup>134</sup> Vid. textos en Teja (1990), pág. 58 y 61. Explicación en Frend (1965), pps. 217-226. Cohn (1997), *op.cit.*, analizando el caso de la persecución del delito de brujería en Europa, expone este interesante dato: mientras estuvo vigente el sistema romano (la acusación debía ser sostenida por un particular, que podía ser acusado de calumnia si no llegaba a demostrarla), el número de brujas ejecutadas fue reducido. Las grandes matanzas, a partir del siglo XV, fueron posible por una variación legal, que permitió la denuncia anónima y la aplicación de la pesquisa “inquisitorial” (la investigación de oficio de los sospechosos).

<sup>135</sup> Barnes (1984), “Pre-decian Acta Martyrum”.

<sup>136</sup> Vid. un análisis de este caso en Frend (1965), pps. 1-23. Cabe destacar los siguientes factores que según Frend, contribuyeron al baño de sangre: la xenofobia a una comunidad compuesta sobre todo por extranjeros, y quizás de origen judío; el interés de las autoridades locales por ahorrar dinero, utilizando condenados para los juegos circenses; las acusaciones de flagitia, no del todo infundadas, ya que en la ciudad operaba un grupo gnóstico de conducta libertina.

testimonio de Orígenes, referido a la etapa anterior a la persecución de Decio, parece irrefutable: *Para fortalecer la fe de los pusilánimes y enseñales a desafiar la muerte, algunos mártires les ofrecieron, de cuando en cuando, el ejemplo de su constancia. Forman un pequeño número y es fácil contarlos*<sup>137</sup>.

#### 2.4.2. Las grandes persecuciones de los siglos III y IV.

La persecución de Decio en el 250 marca el comienzo de una segunda etapa en las relaciones entre el Estado romano y los cristianos<sup>138</sup>. El momento en el que se produjo es significativo: el Imperio estaba en estado de crisis militar permanente, con las fronteras amenazadas en varios puntos. La moral de la población estaba gravemente decaída. Es en ese contexto que el emperador intenta una medida para recuperar el favor perdido de los dioses y reforzar el sentimiento de unidad mediante un ejercicio de piedad. El primer decreto del Emperador se dirigía únicamente contra los obispos y altos cargos eclesiásticos, a los que se les obligaba a sacrificar a los dioses bajo pena de muerte: muchos perseguidos pudieron salvar la vida ocultándose o huyendo, como en el caso de Cipriano de Cartago, pero otros, como el papa Fabián, fueron ejecutados. Pocos meses después, la obligación se extendió a todos los habitantes del Imperio. Sin embargo, este último edicto no especificaba la pena a la que se sometería a los que se negasen a sacrificar. De ahí que muchos confesores salvaran la vida, aún habiéndose negado a realizar el sacrificio, y pese a la esperanza que habían depositado en este martirio como método seguro de salvación: tal fue el caso del frustrado Orígenes, que sobrevivió a la cárcel y a la tortura. De todas formas, la persecución de Decio causó una gran impresión en los cristianos, pues era la primera vez que un emperador asumía una campaña general contra el cristianismo. La crisis que vivió la Iglesia se manifestó en un número muy elevado de apóstatas (*lapsi*), que prefirieron sacrificar, o hacerse con un

---

<sup>137</sup> *Contra Celso*, III, 8.

<sup>138</sup> Lane Fox (1980), pág. 450-492.



falso certificado (*libelli*) de sacrificio para evitar las penas (*libellatici*)<sup>139</sup>. La persecución duró menos de un año, y el número de víctimas fue bastante limitado: Cipriano cuenta dieciocho víctimas en Cartago, y diecisiete ‘confesores’ (es decir, perseguidos que no habían transigido, ni apostatado)<sup>140</sup>. Pero esto implicaba que la mayoría había cedido de una manera u otra, y esto produjo una profunda crisis en la iglesia.

La gran figura cristiana de la época fue Cipriano de Cartago. Este obispo, cabeza de la Iglesia africana, había sobrevivido a la persecución de Decio refugiado en el campo. Su postura a favor del perdón de los lapsos provocó el ataque de los rigoristas, que esgrimieron contra él su retiro, con argumentos sacados de uno de los tratados más extremistas de Tertuliano, *De fuga in persecutione*, infectado de ideas montanistas. Una de las primeras noticias que tenemos de la Iglesia en Hispania es precisamente el conflicto provocado por la apostasía de los obispos Basílides de León y Marcial de Mérida, para el que se pidió la intercesión de Cipriano<sup>141</sup>. Aunque, en este caso, el obispo de Cartago abogaba por la severidad, en general su postura fue la del justo medio. Eso no impidió que muy pronto la Iglesia sufriera las tensiones provocadas por los rigoristas y los laxos<sup>142</sup>.

Esta crisis en torno a las diferentes conductas desarrolladas frente al riesgo de martirio -que se reproduciría después de cada nueva persecución, hasta culminar en la crisis donatista -tendría trascendencia para la evolución doctrinal del cristianismo. Provocó uno de los primeros cismas -la elección de un antipapa rigorista, Noviciano-, pero sirvió también para cimentar la importancia jerárquica del obispo de Roma en Occidente y de los sínodos, y para establecer las características de la ordenación sacerdotal. El elevado estatus y prestigio de los ‘confesores’ que habían sobrevivido al martirio suponía una amenaza para la jerarquía eclesiástica, en parte también porque no pocos obispos habían transigido de alguna forma durante la persecución. Por eso fue

---

<sup>139</sup> Frend (1965), pág. 410-411. Cipriano admitía que la mayoría de sus feligreses había sacrificado. La situación también debía de ser parecida en Roma.

<sup>140</sup> Frend (1965), pág. 413. Según este autor, la cifra total en el imperio debía estar en el orden de las centenas, más que de los millares.

<sup>141</sup> Frend (1965), pág. 418-419. Teja (1990), pág. 115.

<sup>142</sup> Jacobs (1987), pág. 145.

preciso que el obispo de Cartago estableciera que la salvación sólo era accesible a través de los sacerdotes ordenados por el obispo, y que el poder de los sacramentos era tal, que podía borrar incluso el pecado de apostasía<sup>143</sup>. Además, Cipriano hizo que toda la discusión pasara por el concepto de unidad de la Iglesia, gracias a un tratado de enorme trascendencia: *De unitate*. En este libro establecía la doctrina de que la salvación era imposible fuera de la Iglesia, sin duda para moderar el celo de los que consideraban que el martirio a cualquier precio concedía un pasaporte seguro para el paraíso<sup>144</sup>. Atacado por los rigoristas, Cipriano se rehabilitaría a sus ojos al ser martirizado en la siguiente persecución: la imagen del pastor que abandona una vez al rebaño, pero que luego persevera y alcanza el martirio, se reflejaría en el siglo XIX en la biografía de Pío IX<sup>145</sup>.

En el año 257 comenzó la segunda persecución general, ordenada por Valeriano (Publius Licinius Valerianus, hacia 200-260). Sin embargo, esta vez no se dirigía tanto contra las fieles como contra los bienes y la organización de la Iglesia. El primer decreto prescribía la obligación de sacrificar, pero sólo a los miembros del clero, castigando a los infractores con pena de exilio. Prohibía también el culto y la visita a los cementerios, esta vez bajo pena de muerte. Un segundo decreto endureció las medidas contra los refractarios, al condenar a muerte a los presbíteros, y al exilio o a la confiscación de bienes a los laicos de alto rango. Las medidas se dirigían sobre todo contra la propiedad eclesiástica: fue por no querer entregar los bienes de la opulenta iglesia romana que el diácono Lorenzo sufrió el martirio en el 258, según crónicas posteriores. Aunque esta persecución dejó una profunda huella, lo cierto es que su alcance fue limitado, y distó de tener la intensidad de las campañas de comienzos del siglo IV. Para sustentar la tesis de la gravedad de la persecución de Valeriano frente a los que la juzgan relativamente benévola, suele acudir al caso del martirio de san Cipriano, que había sobrevivido a Decio. Sin embargo, la prueba se vuelve en contra de la

---

<sup>143</sup> Frend (1965), pág. 416.

<sup>144</sup> Frend (1965), pág. 365.

<sup>145</sup> Vide infra, cap. XIII. Cipriano podía considerarse además un precedente de la doctrina de la infalibilidad, habida cuenta de la importancia que da a la preeminencia de la sede romana en sus escritos. Creemos que Pío IX adaptó conscientemente algunos de sus comportamientos al ejemplo de este obispo, en especial la permanencia en Roma a partir de 1870, origen de la resurrección de la leyenda de *Quo vadis?*

afirmación, y obliga a descartar cualquier imagen de persecución masiva, cuando el documento describe el entierro del mártir: una multitud de fieles sigue el cadáver con cirios y antorchas encendidas, recitando cánticos y plegarias en su honor<sup>146</sup>.

También en este caso la persecución fue corta, y acabó con un decreto de Galiano en el 259, considerada como la primera declaración de tolerancia por parte del poder imperial. Esta declaración abre uno de los períodos de mayor desarrollo y expansión del cristianismo por el Imperio, gracias a una “pequeña paz de la Iglesia” que se mantuvo por espacio de más de cuarenta años.

En el próximo capítulo nos referiremos a las causas y al desarrollo de la Gran persecución, la de Diocleciano y Galerio. Ahora sólo hablaremos de su desarrollo y de sus víctimas.

La Gran persecución comenzó en el año 302. Las medidas constaron de cuatro decretos, que al principio se limitaban a confiscar los bienes de la Iglesia y cerrar los templos. La dureza dependió mucho de la región, dado el sistema de división territorial que había implantado Diocleciano. En las tierras de Occidente, gobernadas por Constancio Cloro, sólo se procedió a las confiscaciones. En Italia y África, Majencio se mostró magnánimo con los cristianos, lo que no impidió que la historiografía eclesiástica hiciera luego de él un tirano execrable, por el delito de haberse enfrentado al usurpador Constantino. En Oriente la persecución fue sangrienta, duró diez años, y hubo mártires: su número ha sido objeto de polémica, pero hoy se acepta que fue mucho menor de lo que tradicionalmente se creyó. Desde las cifras que manejaban los historiadores católicos del siglo XIX (millones, cientos de miles) se ha pasado a hablar

---

<sup>146</sup> Creemos que esta escena es el origen de una que se desarrolló en Roma en 1878: el traslado del cuerpo de Pío IX a la basilica de San Lorenzo. Vid. *Infra*, cap. VI, 2.1. He aquí la descripción que da la enciclopedia católica del martirio de Cipriano: *On the morning of the 14th a crowd gathered "at the villa of Sextus", by order of the authorities. Cyprian was tried there. He refused to sacrifice, and added that in such a matter there was no room for thought of the consequences to himself. The proconsul read his condemnation and the multitude cried, "Let us be beheaded with him!" He was taken into the grounds, to a hollow surrounded by trees, into which many of the people climbed. Cyprian took off his cloak, and knelt down and prayed. Then he took off his dalmatic and gave it to his deacons, and stood in his linen tunic in silence awaiting the executioner, to whom he ordered twenty-five gold pieces to be given. The brethren cast cloths and handkerchiefs before him to catch his blood. He bandaged his own eyes with the help of a priest and a deacon, both called Julius. So he suffered. For the rest of the day his body was exposed to satisfy the curiosity of the pagans. But at night the brethren bore him with candles and torches, with prayer and great triumph, to the cemetery of Macrobius Candidianus in the suburb of Mapalia.* <http://www.newadvent.org/cathen/04583b.htm> (consultado 5/3/2015).

de unos pocos millares<sup>147</sup>. Sabemos también que el castigo capital no se aplicó de manera sistemática: en muchas ocasiones se redujo a penas civiles o de prisión.

Lactancio (quién, por cierto, pudo permanecer en Nicomedia, capital de Diocleciano, sin ser molestado, pese a que se conocía su condición de cristiano), dedica su obra a un tal Donato, al que alaba por haber mantenido su fe en los momentos difíciles de la persecución y por haber sufrido tormento en nada menos que nueve ocasiones, lo que plantea serias dudas acerca de qué es lo que Lactancio entiende por “tormentos”. Podemos hacernos una idea de la dureza real de la persecución comparándola con la que, desde una década antes, se ejercía contra los maniqueos: en este caso, el Estado romano sí puso todo su empeño en la extirpación de la secta, y consiguió darle un golpe del que nunca se repondría. Desapareció, dejando tan pocas huellas, que hasta su redescubrimiento por los arqueólogos, en el siglo XX, se ignoraba incluso que originariamente había sido una secta cristiana<sup>148</sup>.

Otro rasgo característico de los martirios fue la voluntariedad: parece que la mayoría de las víctimas, más que detenidas por el poder imperial tras una celosa búsqueda, eran mártires voluntarios que se entregaban en busca de una entrada pronta y triunfal en el Reino de los Cielos. Por ejemplo, conocemos bien el caso de la persecución en Palestina, gracias a la obra que dedicó a los mártires de aquella provincia Eusebio de Cesarea. De esta obra se deduce que en una provincia tan cristianizada como Palestina, en la zona del Imperio que más sufrió durante la persecución, hubo un total de ochenta y seis mártires, y sólo uno de ellos era obispo; casi la mitad del total, cuarenta y dos, no habían sido condenados a muerte, aunque murieron en prisión<sup>149</sup>. Y de todos ellos, tan solo dieciséis habían sido buscados por las autoridades. El resto pertenece a una categoría a la que luego nos referiremos: los mártires voluntarios.

---

<sup>147</sup> Las estimaciones más recientes atribuyen una cifra de entre tres mil y tres mil quinientas ejecuciones en todo el Imperio durante la Gran persecución. Frend (1965), pps. 536-537 y Gaddis, 2005, Pag. 36.

<sup>148</sup> Frend (1996), pág. 224-225. Fue también gracias a la arqueología que se descubrieron las huellas de otras cristiandades disidentes, como marcionistas, melecianos, donatistas, etc.

<sup>149</sup> Frend (1965), pág. 538.

## 2.5. *De paucitate martyrum*

Escribe Gibbon que *la absoluta indiferencia hacia la verdad y la plausibilidad de esos primitivos martirios era el fruto de un error muy natural. Los escritores eclesiásticos de los siglos IV y V atribuyeron a los magistrados de Roma el mismo grado de celo implacable y despiadado con el que ellos llenaban su pecho contra los herejes e idólatras de su propio tiempo*<sup>150</sup>.

El florecimiento de la literatura martirial tras el triunfo de la Iglesia ayudó a propagar la idea de que el Imperio pagano había sido en extremo intolerante y cruel con el cristianismo. Muy pronto se añadieron a las actas recientes otras leyendas mucho más fantásticas, y por eso mismo de mayor éxito popular. El comercio de reliquias contribuyó también a aumentar el número de supuestos mártires<sup>151</sup>. En fechas tan tardías como los siglos XVII y XVIII existía aún un floreciente tráfico de huesos procedentes de las catacumbas romanas, a menudo sin que constara no ya la calidad de mártir de los difuntos, sino ni siquiera su condición de cristianos.

La Reforma ya había hecho del culto supersticioso a las reliquias objeto de sus críticas más acerbas. En un principio, se trataba de críticas teológicas y morales: pero muy pronto llegó el momento de los historiadores. Y fue precisamente un historiador protestante, el anglo-irlandés Henry Dodwell (1641-1711), el primero que se percató del problema: un estudio atento de los documentos revelaba que el número de mártires bajo los emperadores romanos había sido mucho menor de lo que se suponía. Desde que fuera formulada en 1684, esta tesis, conocida como *De paucitate martyrum* (de la escasez de los mártires), fue objeto de agrias polémicas entre teólogos e historiadores de diferentes credos<sup>152</sup>. Sostenida por los ilustrados, con Voltaire y Gibbon a la cabeza, más adelante sería asumida por la crítica racionalista. Esta escasez de mártires indujo muy pronto a la crítica protestante -y más tarde, a la ilustrada y liberal– a plantear que la falta de indicios fiables, y la certeza de las numerosas imposturas, implicaban la

---

<sup>150</sup> Gibbon (1932), cap. XVI. Trad. propia.

<sup>151</sup> El siglo XII fue 'the golden age of medieval forgery'. Frend (1996), pág. 12.

<sup>152</sup> Frend (1965), pág. X.

abundancia de apóstatas. Como veremos, ciertos testimonios, como el de la polémica donatista, contribuyen a sostener esta tesis.

La Iglesia católica reconoce que el número total de mártires que puede deducirse de manera certera, ya sea a través de testimonios directos (actas fidedignas, inscripciones sepulcrales, noticias historiográficas) o indirectos (cultos y reliquias atestiguados como antiguos) no alcanza el millar<sup>153</sup>. La duda está en si tal número debe tomarse como un pequeño porcentaje del total, o bien como una muestra representativa. Muchos argumentos apoyan esta última idea: es evidente que para los cristianos era muy importante el culto a los mártires, al menos a partir del siglo II (que es también cuando empiezan a ser más numerosas y fidedignas las noticias de martirios). Ya en esa época existía el culto a las reliquias, y las iglesias disputaban a propósito de su puesto en la jerarquía según el número y la importancia de los mártires que poseyeran. El martirio era ocasión de cartas circulares, como la que enviaron los cristianos de las Galias a las iglesias asiáticas para comunicarles el martirio de Lugdunum. Es seguro que no conocemos el nombre de todos los mártires, y que el

---

<sup>153</sup> Este es el cálculo que ofrece D. Ruiz Bueno en su edición de *Actas de los mártires* (pág. 104 y ss.). El epígrafe de la introducción dedicado al “número de los mártires” revela la vigencia de los métodos del padre Allard entre los autores confesionales: merece la pena exponerlo aquí.

Tras nombrar a Dodwell -que considera refutado por Ruinart-, el autor repasa el número de mártires conocidos, hasta llegar a la cifra de un millar en números redondos. Entonces empieza la contraofensiva. Tras aportar varias páginas de testimonios diversos, y admitir la imposibilidad de dar cifras exactas, llega a la conclusión en la pág. 109 de que el número redondo de 1.000 mártires está por debajo de la cifra real, y no es sino un límite inferior. A continuación, ecuaníme, desecha que la cifra de varios millones, ya que seguramente la población total de cristianos no era tan numerosa. En la página 111, tras aportar datos de varias persecuciones en las que el número de mártires nunca alcanza los 50, establece el siguiente cálculo parcial: 1.800 cristiandades x 50 ejecuciones por comunidad, igual a 90.000 mártires en la persecución de Diocleciano (aunque un poco más adelante concede, por mor de la exactitud, que el número real debe estar entre 50.000 y 100.000). Poco después llega a la conclusión de que 200.000 mártires para toda la historia de las persecuciones son demasiados, pero que 10.000 serían demasiado pocos, apoyándose en el testimonio del montanista Tertuliano. Así pues, se decide tomar, a modo de “ejemplo”, 100.000, que está dentro de la probabilidad. Eso es al final de la pág. 112; pero apenas comienza la 113 la cifra le parece demasiado baja. Insiste en que los 100.000 fueron viles asesinatos y se extiende en los agravantes del crimen, pero no contento con cifra tan modesta, recuerda de pronto a los que sufrieron sin llegar a ser ejecutados ¿La solución? Multiplicar por 100, puesto que por cada ajusticiado hay tal vez cien más que tuvieron que soportar la confiscación de sus bienes, el destierro, torturas y malos tratos de toda especie, sin llegar, finalmente, al martirio. Tenemos pues... 10.000.000 de cristianos torturados, exiliados o confiscados, además de los 100.000 ejecutados. El apologista, lo notamos, no está todavía tranquilo, así que en la página 114 arremete contra la Humanidad por haber guardado indeleble recuerdo de la muerte de Sócrates (y sólo profanando la palabra se le puede llamar mártir). La sesuda demostración se cierra con una frase en verdad misteriosa, pero sin duda representativa del rigor de la argumentación: *Lo cual, ciertamente, nada quita a la gloria de los otros, a la verdad, innumerables mártires y al peso que la innumerabilidad añade a la demostración.*

recuerdo de algunos se ha perdido: pero no parece verosímil suponer que la cifra de los mártires ignotos pueda igualar o superar la de los que conocemos<sup>154</sup>.

La crítica católica no tardó mucho en tener que aceptar buena parte de las conclusiones de Dodwell. Tras la poco convincente “refutación” a cargo de Ruinart, los jesuitas tomaron sobre sí la tarea de expurgar las falsas actas. Pronto se puso de manifiesto que las cifras estaban groseramente abultadas, y que el santoral incluía miles de santos apócrifos. Con el paso del tiempo, las cifras de mártires admitidas por la Iglesia no han dejado de menguar, gracias a la labor higiénica de los bolandistas, la congregación de jesuitas creada en el siglo XVII para elaborar las *Actae Sanctorum*, un censo fidedigno de los santos<sup>155</sup>.

Pero más allá de las discusiones sobre el número de víctimas, resulta significativa la manera en que los artistas han utilizado a lo largo del tiempo las leyendas de martirios multitudinarios. Mientras que los datos objetivos tienden a rebajar todas las cifras, la propaganda suscitada por estas imágenes siguen influyendo en el inconsciente colectivo, sustentando la idea que, en tiempos más recientes, ha popularizado el cine.

La leyenda de las Once Mil Vírgenes, compañeras en el martirio de santa Úrsula, fue durante toda la Edad Media una fuente de inspiración iconográfica para los artistas germánicos, fascinados por su improbable desmesura. En la preciosa arqueta de Brujas, Memling aprovechó la leyenda para ejercitar su talento minucioso y detallista. En el Renacimiento proporcionaría el asunto de la serie de cuadros de Carpaccio que se conservan en la Academia de Venecia, pintados entre 1490 y 1495. Mientras Carpaccio terminaba su ciclo, Colón emprendía su segundo viaje a las Indias. Allí descubrió un archipiélago compuesto de tal cantidad de islas, que su bautismo amenazaba con exceder los conocimientos de los navegantes acerca del santoral. La solución que encontró fue acudir al copioso cortejo de la santa de Colonia para darles un nombre

---

<sup>154</sup> En el momento de presentar esta tesis, encuentro referencias interesantes a un estudio que no he podido consultar, pero que parece recoger conclusiones muy similares a las que aquí se exponen: MOSS, Candida (2013): *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Persecution*. New York: HarperOne. [http://www.salon.com/2013/02/24/the\\_myth\\_of\\_persecution\\_early\\_christians\\_werent\\_persecuted/](http://www.salon.com/2013/02/24/the_myth_of_persecution_early_christians_werent_persecuted/) (consultado en línea, enero 2015)

<sup>155</sup> En este apartado seguimos de cerca la *Bibliotheca Sanctorum*, VVAA, (1961-1970).

colectivo: así es como las Vírgenes dejaron también su huella en la toponimia del Nuevo Mundo.

A propósito de estas santas existen varias versiones, que no coinciden ni siquiera en la personalidad de sus verdugos: Diocleciano, o cualquier otro emperador romano son los candidatos más probables, aunque también hay quien menciona a Atila. Hoy, la leyenda de Santa Úrsula ha pasado a los manuales como un ejemplo típico de malentendido del copista. Un error de amanuense convirtió doce doncellas en once mil una<sup>156</sup>. Pero lo interesante de este caso no es el error en sí, sino que una exageración tan burda pudiera ser creída durante tanto tiempo. Evidentemente, el apriorismo de la “gran persecución del cristianismo” hizo posible el absurdo.

Otro tanto puede decirse de san Mauricio y la Legión Tebana, cuya leyenda inspiraría un inquietante cuadro de El Greco. Se cuenta que una legión compuesta por seis mil seiscientos soldados cristianos fue sacrificada por orden de Diocleciano (o Maximino) en las Galias, hacia el año 285. Pero los prestigiosos mártires de Agen nunca existieron. La leyenda resulta inverosímil en todos sus detalles: no hay constancia de persecución alguna del cristianismo en esa fecha, casi veinte años antes del decreto de Diocleciano, y menos aún del sacrificio de toda una legión (que, por lo demás, no contaba esos efectivos en el siglo III). Más aún: ni siquiera después de tal decreto hubo martirios en las Galias, según los testimonios poco sospechosos de ocultación de Lactancio y Eusebio<sup>157</sup>.

El asombroso caso de santa Filomena, la mártir de moda del siglo XIX, demuestra la longevidad de estas prácticas, y el apoyo que encontraban entre las más altas jerarquías como forma de contrapesar la influencia racionalista sobre las clases populares. La historia comenzó en 1802, con el hallazgo de un cuerpo en las catacumbas de santa Priscila. La inscripción de la lápida sepulcral y un “vaso de sangre” convenció a los ‘expertos’ de que el cuerpo pertenecía a una niña mártir de los tiempos de Diocleciano. Poco después, una monja dominica, sor María Luisa di Gesù, recibió

---

<sup>156</sup> Catholic Encyclopaedia. <http://www.newadvent.org/cathen/15225d.htm> (consultada 4/6/2014).

<sup>157</sup> Lo más probable es que la leyenda naciera de la confluencia de la leyenda de un santo oriental -Mauricio de Apamea- y las tradiciones relativas a la represión de la bagauda. Frensdorff (1965), pág. 525.



unas *rivelazione* de la santa, que publicó con *imprimatur* del Santo Oficio en 1833: es decir, en el momento en que Gregorio XVI condenaba a los insurgentes polacos, y arremetía contra Lamennais y el “catolicismo liberal”.

Según la monja visionaria, Filomena era hija de un “rey cristiano de Grecia” que había acudido con su padre a Roma para hacer la paz con Diocleciano. El malvado emperador había intentado seducir a la virgen; despechado, terminó sometiendo a la doncella a las más crueles torturas. Fomentado por tal sarta de disparates, el culto de la presunta mártir se extendió en las décadas de 1830 y 1840 por Italia y Francia, mientras crecía la fama de los milagros realizados por sus reliquias. El más sonado fue la curación de la epilepsia que sufría Pío IX desde su juventud. Durante el exilio de Gaeta el papa reconocido concedió a la santa mártir misa y oficio propio<sup>158</sup>. Entre tanto, se levantaban capillas, se le dedicaban obras pías e incluso se llegó a escribir su truculenta *vita* para ejemplo y edificación de las jóvenes cristianas<sup>159</sup>. La emigración italiana llevó su devoción a América. En los años álgidos de la cuestión romana, el de Santa Filomena era uno de los cultos preferidos por los ultramontanos.

Desgraciadamente para ellos, el desarrollo de la arqueología cristiana fue fatal para la prometedora carrera de esta mártir tardía. Un estudio más cuidadoso reveló que la lápida había sido reutilizada en el siglo IV, y que por lo tanto el *corpo santo* no pertenecía a la Filomena a la que estaba dedicado, sino a una joven cristiana muerta en tiempos posteriores al Triunfo de la Iglesia. Por otra parte, la inscripción *-Pax tecum-* no solo no aludía al martirio, sino que lo descartaba: los cristianos no deseaban la paz a los mártires, pues suponían que ya gozaban de la gloria. En cuanto al misterioso contenido del vaso de sangre, resultaron ser anodinas sustancias aromáticas. En definitiva, Pío IX se había curado de la epilepsia gracias a la intercesión de una mártir inexistente<sup>160</sup>. Bajo Juan XXIII, el misal romano prescindió de esta santa apócrifa, lo que produjo un escándalo duradero entre sus muchos fieles.

---

<sup>158</sup> Sylvain (1887), I, pág. 369.

<sup>159</sup> Vid. Anónimo (1885), *Vie de Sainte Philomène, vierge et martyre, ou la sainte taumaturge du XIXe. Siècle*.

<sup>160</sup> Una versión muy mitigada en la Catholic Encyclopaedia,  
<http://www.newadvent.org/cathen/12025b.htm> consultada 4/5/2013.

Inducidos por la milagrosa multiplicación de reliquias, la mayoría de los católicos creyeron en la enormidad de la cifra de mártires: en *Bouvard y Pécuchet*, Flaubert ponía en boca del abate Jeufroy la cifra de *una veintena de millones, por lo menos*, para escándalo de Pécuchet, mucho mejor informado que el sencillo párroco<sup>161</sup>. Y es que durante el siglo XIX las conclusiones de la historiografía se aproximaron cada vez más a las opiniones de los críticos más extremos. No fue hasta finales de siglo, es decir, en la época en la que se forja el mito neroniano y aparece *Quo vadis?*, que la historiografía católica contraataca, poniendo de nuevo de moda la tesis de la abundancia de mártires: la ‘ingente multitud’ de Tertuliano y de Tácito se convertirá en uno de los *leitmotivs* de la novela de Sienkiewicz<sup>162</sup>. El representante más marcado de esta tendencia fue Paul Allard, un erudito integrista francés, dedicado en cuerpo y alma a multiplicar el número de presuntos mártires.

El padre Allard inició su obra en la Roma de Pío IX, a la sombra de una figura clave para la conformación del mito neroniano: el arqueólogo de Rossi, cuya obra tradujo al francés. Sus estudios apologéticos acerca de los mártires tuvieron una gran aceptación entre los círculos más reaccionarios de una Iglesia que se encaminaba hacia la condena del modernismo. Este combativo sacerdote popularizó de nuevo la imagen de persecuciones masivas y continuadas; su tema favorito, que llegaría a ser una verdadera obsesión, era el del Apóstata, contra quién dirigió tres gruesos volúmenes en los que, pese a todas las evidencias documentales y al consenso de los especialistas, afirmaba vehementemente que el tolerante, culto y desdichado Juliano había sido un fanático perseguidor.

Según el padre Allard, *las persecuciones constituyen parte principal de la política interior del Imperio. El derecho aplicado a los cristianos ocupa considerable lugar en su legislación. La economía social, en los tres primeros siglos de nuestra Era, no ofrece quizá hecho tan notable como la constitución de la propiedad eclesiástica, la organización de la caridad cristiana durante las persecuciones y a pesar*

---

<sup>161</sup> Vid. infra, cap. XII, 1.2. Flaubert [1881], pág. 283. Algo más modestas eran las cifras que se daban a final de siglo: había unos seis millones de cadáveres en las catacumbas romanas; si bien no todos eran mártires propiamente dichos, si se les podía considerar cristianos cruelmente perseguidos. Pavía y Barmingham (1895), pág. 15.

<sup>162</sup> Vid. Infra, cap. XVIII, 2.1.

*de ellas [...]*<sup>163</sup>. Es decir, la historia del Imperio romano puede resumirse en la historia de las persecuciones del cristianismo.

Las tesis apologéticas del padre Allard han quedado irremisiblemente anticuadas: muy pronto la historia se encargó de sumergir en el olvido la erudita polémica sobre los mártires de Juliano. En España, en cuyos seminarios los libros de Allard se habían estado utilizando durante décadas, varias generaciones de clérigos se educaron en sus ideas acerca de la importancia y santidad del martirio. Tras la Cruzada de 1936, las bajas de uno de los bandos no tardaron en engrosar las filas del martirologio católico. Desde entonces, el polémico tema de los mártires de la contienda fratricida relegó el recuento de los pre-constantinianos al limbo de las monografías.

Calmados los ánimos, los historiadores, incluso los confesionales, volvieron a poner en duda las cifras exageradas, y tendieron a rebajarlas hasta las cifras mínimas. Sin embargo, a medida que en la opinión de los especialistas la tesis perdía validez, el mito de la Roma neroniana, nacido a la sombra de aquella polémica, alcanzaba su apogeo en los medios de comunicación de masas. Aunque ningún historiador serio suscribiría hoy sus opiniones, la victoria del padre Allard ha sido casi total en el campo de la propaganda.

## **2.6. Mártires voluntarios.**

La abundancia o escasez de mártires, y la autenticidad de los documentos disponibles, no son las únicas cuestiones abiertas en torno al problema de los mártires. Hay otros elementos que contradicen en muchos puntos el mito de las catacumbas: por ejemplo, el de su personalidad. La imagen transmitida por la tradición los presenta como inocentes confesores de la fe, traicionados por sus enemigos paganos o judíos, víctimas de la barbarie del Estado romano o de las pasiones de la plebe. Esta versión parece cada día de más difícil de generalizar. Parece evidente que muchos mártires lo fueron de manera voluntaria. Este hecho era bastante incómodo para la historiografía eclesiástica,

---

<sup>163</sup> Allard (1926), pág. 345.

pues subraya uno de los aspectos menos conocidos y, sin embargo, más importantes del cristianismo primitivo: su carácter escatológico.

Los cristianos de los primeros siglos estaban convencidos de la inminencia del fin del mundo. Los movimientos milenaristas, que predicaban la búsqueda del martirio como método infalible de salvación, proliferaban en un clima de exaltación escatológica. Hay ejemplos de este fanatismo martirial desde el principio de las persecuciones. Uno de los testimonios más estremecedores es la célebre carta de san Ignacio a los romanos, de comienzos del siglo II. En esta carta, el obispo de Antioquía, que había sido detenido y enviado a Roma, se dirige a los fieles de la capital para pedirles que no intercedan para salvarle la vida, pues desea morir por la fe:

*Por fin, a fuerza de oraciones a Dios, he alcanzado ver vuestros rostros divinos y de suerte lo he alcanzado, que se me concede más de lo que pedía. En efecto, encadenado por Jesucristo, tengo esperanza de ir a saludar, si fuere voluntad del señor hacerme la gracia de llegar hasta el fin. [...] Y es que temo justamente vuestra caridad, no sea ella la que me perjudique. Porque a vosotros, a la verdad, cosa fácil es hacer lo que pretendéis; a mí, en cambio, si vosotros no tenéis consideración conmigo, me va a ser difícil alcanzar a Dios... [...] ¡Ojalá goce yo de las fieras que están para mí destinadas y hago votos por que se muestren veloces conmigo! Yo mismo las azuzaré para que me devoren rápidamente, [...] Y si ellas no quisieren al que de grado se les ofrece, yo mismo las forzaré... [...] Rogad por mí para que llegue a la meta. [...] Si sufriere martirio, me habéis amado; si fuese rechazado, me habéis aborrecido...*<sup>164</sup> Se deduce que hubiese sido “cosa fácil” para los fieles de Roma impedir el martirio tan ansiosamente deseado por el obispo, y que se podría conseguir sin su intervención -es decir, sin necesidad de que él apostatará<sup>165</sup>.

Estas ansias martiriales llegaron a ser un grave peligro para la propia existencia de la Iglesia durante la llamada crisis montanista. La secta frigia apareció a mitad del siglo II, y fue pronto condenada por la mayoría de las iglesias. Estos herejes consideraban las profecías de su fundador, Montano, y de ciertas profetisas que le acompañaban, como un “Tercer testamento”. Pero el rasgo más inquietante de este

---

<sup>164</sup> Teja (1990), pág. 53.

<sup>165</sup> Según Trevett, el celo por el martirio de este santo no tiene paragón siquiera en las fuentes sobre el montanismo. Trevett (1996), pág. 126.

grupo era una exaltación del martirio que les podía llevar a buscarlo de manera voluntaria. Se han detectado indicios de montanismo en las actas del martirio de las santas Perpetua y Felicidad, que incluso llegaron a atribuirse a Tertuliano<sup>166</sup>. También se ha sospechado alguna influencia montanista en el grupo de mártires de Lugdunum, la mayor matanza registrada antes de Decio: al parecer, entre ellos había “profetisas”, un rasgo característico de esta secta extremista.

El montanismo tendría su más esforzado propagandista en Tertuliano, en especial en obras como *Ad Martyres*, donde animaba al martirio, y lo consideraba el más alto estadio de perfección<sup>167</sup>. Aunque no perteneciera a la secta, no menos vehemente es Orígenes en su *Exhortación al Martirio*<sup>168</sup>. A esta propaganda del martirio se opondrían otros pensadores cristianos, como Clemente de Alejandría (hacia 150-215), un gnóstico que comparaba a los mártires voluntarios con los faquires que se sacrificaban por vanidad<sup>169</sup>: y es que una diferencia entre gnósticos y católicos era precisamente la poca consideración que los primeros tenían por el martirio.

Los propios concilios intentaron moderar esta fiebre martirial, negando el título de mártires a los que lo provocaran a través de la destrucción de ídolos<sup>170</sup>. Sin duda, la iglesia temía que esta fiebre martirial fuera contraproducente: no pocos candidatos al martirio voluntario habían flaqueado ante la perspectiva de la tortura o la muerte<sup>171</sup>.

También los paganos miraban con preocupación esta autoinmolación de los cristianos: hacia el 185, un procónsul de Asia se preguntaba por qué buscar el martirio, cuando no faltaban acantilados y precipicios por los que arrojarse<sup>172</sup>. Es bien conocido el desprecio que Marco Aurelio siente hacia los mártires cristianos, cuyo dramatismo opone a la resignación verdaderamente filosófica: *¿Cómo es el alma que se halla dispuesta, tanto si es preciso ya separarse del cuerpo, o extinguirse, o dispersarse, o permanecer unida! Mas esta*

---

<sup>166</sup> Frend (1965), pág. 294 y ss y Trevett (1996).

<sup>167</sup> Frend (1965), pág. 361.

<sup>168</sup> Frend (1965), pág. 392.

<sup>169</sup> Frend (1965), pág. 354.

<sup>170</sup> Canon 60 del Concilio de Elvira, en el 306. Gaddis (2005), Pág. 40.

<sup>171</sup> Ferguson (1999), pps. 75-76.

<sup>172</sup> Frend (1965), pág. 293.

*disposición, que proceda de una decisión personal, no de una simple oposición, como los Cristianos, sino fruto de una reflexión, de un modo serio y, para que pueda convencer a otro, exenta de teatralidad*<sup>173</sup>.

En todo caso, la acción de las autoridades resultaba más coercitiva que punitiva<sup>174</sup>, y las actas muestran a los representantes del imperio más preocupados por vencer la voluntad del reo, que por castigarle. El propio Tertuliano se queja, en su tratado sobre el ayuno, de que la buena alimentación durante la detención perjudica el entusiasmo del aspirante a mártir.

### 3. ARQUEOLOGÍA CRISTIANA.

En la alocución de la Nochebuena de 1950 a través de las ondas de Radio Vaticano, Pío XII anunció *urbi et orbe* que se había descubierto el sepulcro del apóstol bajo la basílica de San Pedro. En realidad, tras diez años de excavaciones mantenidas en secreto<sup>175</sup>, lo que se había encontrado era un pequeño nicho y una inscripción de interpretación dudosa. La mayoría de los arqueólogos no confesionales ven en estos hallazgos tan solo la prueba de que se rendía culto al apóstol un siglo después de la fecha supuesta de su martirio<sup>176</sup>. Pío XII seguía una tradición secular, que ha utilizado la arqueología en Roma con intenciones apologéticas: como demostración de que Roma es la ciudad de los mártires<sup>177</sup>.

La verdadera fundadora de la arqueología cristiana fue la madre de Constantino, santa Helena (*Flavia Iulia Helena Augusta*, hacia 250-330). Su viaje a Tierra Santa en el 326-327 inundó el imperio de reliquias, y fue el origen de una de las basílicas más importantes de Roma, la de la Santa Cruz en Jerusalén. Pero, al mismo tiempo, había iniciado la tradición del peregrinaje a Jerusalén, que con el paso del tiempo amenazaría

---

<sup>173</sup> Marco Aurelio, *Meditaciones*, libro XI, 3.

<sup>174</sup> Gaddis (2005), pág. 35.

<sup>175</sup> El temor a no encontrar el sepulcro ya había hecho desistir a Clemente VIII (1592-1605) de emprender excavaciones en el Vaticano. Frend (1996), pág. 13 y ss.

<sup>176</sup> Frend (1996), pág. 271-272.

<sup>177</sup> Frend (1996), pág. XVI : *discoveries in the Roman Catacombs form the seventeenth century on words have naturally had an enormous but not always helpful influence in the development of the subject, as these were too often used for apologetic purposes, to prove that the Roman catholic Church was indeed 'the Church of the Martyrs'.*

la importancia de Roma. Fue el papa Dámaso (pontificado de 366 al 384) quien emprendió la tarea de realzar el prestigio de Roma como ciudad de los mártires.

Tras un largo eclipse -provocado por la crítica protestante, las dudas ilustradas, la desidia, y la avidez de los ‘piadosos saqueadores’ que desvalijaban las galerías subterráneas-, el Romanticismo supone un impulso a la arqueología cristiana. Durante unas décadas, a partir sobre todo de los pontificados de Gregorio XVI y Pío IX, la Iglesia se apoya sobre la arqueología para resucitar la ciudad de los mártires. El mito de las catacumbas es consecuencia directa de estos hallazgos.

Pero muy pronto las palas de los arqueólogos iban a excavar otros suelos. A medida que las misiones científicas se extendían por la cuenca del Mediterráneo, aparecía enterrado el testimonio de cristiandades olvidadas. Por primera vez los historiadores descubrían la voz de los silenciados, y una imagen mucho más compleja que la que procedía de los textos<sup>178</sup>. Por primera vez, aparecían testimonios arqueológicos que ponían en duda las conclusiones de los historiadores, basadas sólo sobre documentos literarios.

### **3.1. Construcciones religiosas.**

A principios del siglo XX, la opinión de Harnack -la máxima autoridad en la historia del primitivo cristianismo— sentaba cátedra: no había habido iglesias antes de Constantino. La opinión del prestigioso erudito, faro de la ciencia alemana y protestante, se debía sobre todo a la falta de testimonios arqueológicos anteriores<sup>179</sup>, pero la mayoría de los que leían sus obras entendían que no podía ser de otra forma: la idea de una cristiandad clandestina no era compatible con la imagen de edificios de culto a pleno sol.

En la década de 1920, varios equipos arqueológicos comenzaron la excavación de Dura Europos, un yacimiento sirio. La ciudad había sido una guarnición romana que

---

<sup>178</sup> Frend (1996), pág. XVI-XVII: *for the first time, dissenting traditions persecuted by the Church and the Imperial government in the fourth, fifth and sixth centuries were being enabled to speak for themselves.*

<sup>179</sup> White (1996), vol I, pág. 6)

protegía la difícil frontera con el imperio parto, hasta que a mediados del siglo III cayó en manos de los sasánidas, que deportaron a la población. Desde entonces, la ciudad había dormido en el olvido, y la sequedad del desierto había preservado las ruinas en un estado envidiable. En 1931, las excavaciones dieron con un edificio extraordinario: se trataba de la iglesia más antigua encontrada hasta la fecha. El edificio era una *domus ecclesiae*, y contaba con un baptisterio y con frescos que relataban escenas bíblicas. La comunidad cristiana convivía en el mismo barrio con otras religiones, pues en la misma calle había una sinagoga. La ciudad contaba también con un *mithraeum* y un templo de Baal<sup>180</sup>. La construcción databa del 232, es decir, ochenta años antes de la fecha oficial del arranque de la *Paz de la Iglesia*.

La ciudad era una guarnición, sometida a un control militar estricto: toda idea de clandestinidad estaba pues descartada. El descubrimiento de Dura Europos confirmaba lo que muchos sospechaban desde antes. La imagen popularizada por Chateaubriand de los cristianos celebrando misa en las catacumbas quizás reflejaba la realidad de la iglesia francesa perseguida durante la revolución, pero no tenía nada que ver con los antiguos romanos. Desde entonces, la arqueología ha desechado por completo esas ideas míticas. En el imperio convivían las grandes construcciones monumentales, dedicadas a la religión oficial, y los santuarios privados, reservados a los cultos místicos y a las religiones exóticas, sin que eso implicara que fueran secretos o que estuvieran escondidos. La asociación, en Dura Europos, de la iglesia con una sinagoga y un *mithraeum* distaba de ser excepcional, y es precisamente en ese contexto que resultaba fácil encontrar otros lugares de culto parecidos. Por lo demás, el desarrollo de la sinagoga era paralelo al de la iglesia, y no anterior, como se había considerado tradicionalmente<sup>181</sup>.

Desde el principio mismo del cristianismo se organizaron los primeros *titulus*, o santuarios privados, a menudo en casas patricias. Muchos estaban en Roma, y el hecho de que fueran privados no significa que fueran clandestinos: simplemente nos

---

<sup>180</sup> Frend (1996), pág. 198 y ss.)

<sup>181</sup> White (1996), vol I, pps. 7 y 8; pág VII: *Yet Christians were not the only group to adopt and renovate private buildings for worship. Thus, special attention must also be paid to the larger cultural context of construction and adaptation, especially in Diaspora Judaism and Roman Mithraism.*



recuerdan el gusto de los antiguos por el culto doméstico. Se cree que durante el primer siglo que sigue a las epístolas paulinas (aproximadamente, del 50 al 150), las comunidades se reunían en casas de miembros ricos, como era habitual en los cultos místicos y sin que se distinguan de estos por una tipología específica<sup>182</sup>. Estas construcciones eliminaban a la vez dos sobreentendidos sobre los primeros cristianos: ni se trataba de una religión extendida fundamentalmente entre los más desfavorecidos, ni podía sostenerse la idea de la clandestinidad, ya que las reformas y adaptaciones arquitectónicas difícilmente podían mantenerse secretas<sup>183</sup>.

A mediados del siglo II, la construcción dedicada a los encuentros de la comunidad empieza a desarrollarse, y aparece el modelo de *domus ecclesiae*. En el siglo III estas construcciones crecen en tamaño, aunque sin adoptar aún la planta basilical<sup>184</sup>. Hay restos de santuarios anteriores a Constantino en el subsuelo de la actual basílica de San Clemente, en la Iglesia de San Martino ai Monti, en la de Santa Atanasia, y en la de los Santos Juan y Pablo, y quizás también en Santa Sabina. Parece probable que algunos casos se desarrollaran incluso barrios cristianos. En todo caso, los testimonios arqueológicos muestran una tolerancia hacia este pluralismo religioso<sup>185</sup>. El culto ya era público en el siglo III<sup>186</sup>.

No sólo en Roma: las excavaciones han revelado construcciones primitivas, bajo edificios posteriores, en lugares tan distantes como Istria o Arabia<sup>187</sup>, que se añaden a testimonios literarios, como los que indican la existencia de una iglesia en Edessa, hacia

---

<sup>182</sup> White (1996), vol I, pág. 18: *Saviour religions, depending on the specific form of their ritual and the finances of their congregation, built oratories above or below ground, from the simplest to the most lavish, but always on a small scale.*

<sup>183</sup> White (1996), vol I, pág. 142: *The Hellenistic and Roman environment was quite open to the many groups that used and adapted private buildings for communal and cultic activity. Especially in the larger cities, the adaptation of private buildings was a common sight that would have brought even the more exclusive religious groups, Mithraists, Jews and then Christians, to public notice. Renovation of existing buildings was hardly a secret affair and required the acquisition of property as well as some expendable treasury. Somehow, then the Christians also had access to higher socioeconomic strata.*

<sup>184</sup> White 1996 vol 1 (22, 23)

<sup>185</sup> White (1996), vol I, pág. 158: *The mix of cultures that so annoyed Tacitus and amused Juvenal produced an official tolerance of pluralism and diversity, compatible con una tendency toward [...] a privatization in social and religious activities*

<sup>186</sup> Fliche-Martin, op.cit., vol II, pág. 578.

<sup>187</sup> White (1996), vol I, pág. 114.

el 201<sup>188</sup>. Excavaciones recientes han puesto de manifiesto que los cristianos de mediados del siglo II habían erigido monumentos a Pablo (en la vía Ostiense), a Pedro y Pablo (en la vía Apia) y a Pedro en el Vaticano, precisamente en el mismo lugar donde más adelante se levantó la actual basílica de San Pedro. En sus polémicas acerca de la preeminencia de sus respectivas iglesias, el clero solía invocar como argumento de autoridad la existencia de tales sepulcros, que remitían a la fundación de la comunidad por un apóstol prestigioso. Desde el siglo III los obispos romanos tenían reservada incluso una cripta especial en el cementerio de San Calixto.

Abundan las referencias a construcciones cristianas durante los siglos II y III en autores como Tertuliano, Hipólito, Minucio Félix, Orígenes o Cipriano. Sabemos que Alejandro Severo (222-235) intervino en un litigio que enfrentaba a los cristianos con los *popinari* -taberneros- a causa de un terreno público en el interior mismo de la Ciudad: el emperador falló en favor de los cristianos, considerando que el uso religioso que iban a dar a aquel solar era más digno que el profano defendido por sus contrincantes<sup>189</sup>. En tiempos de Heliogábalo debió existir una gran basílica en Emaús. Cierta texto nos habla de una basílica donde predicaba Tertuliano, y que estuvo en poder de los extremistas seguidores de Montano hasta los tiempos de San Agustín. Los papiros de Oxyrhyncus muestran que a finales del siglo III dos vías se llamaban ‘calle de la iglesia norte’ y ‘calle de la iglesia sur’<sup>190</sup>.

En la carta del concilio de Antioquía del 268 que denuncia al obispo Pablo de Samosata, se menciona la pompa con la que se rodeaba el obispo, y las celebraciones litúrgicas solemnes, acompañadas de cánticos. También se refiere a una tribuna y un trono elevado que se utilizaba para los sermones. Los registros conservadores de las confiscaciones de la Gran persecución muestran que en lugares remotos, como Cirta, las iglesias contaban con biblioteca y objetos de oro, plata y bronce<sup>191</sup>. Debió de ser aquella una época de construcciones de gran envergadura. Porfirio incluía entre sus críticas a los cristianos la de construir grandes templos, que competían en pompa y

---

<sup>188</sup> Harnack (1945), pág. 563-564 White (pág. 118).

<sup>189</sup> White (1996), vol I, pág. 129.

<sup>190</sup> White (1996), vol I, pág. 123.

<sup>191</sup> White (1996), vol I, pág. 122.

tamaño con los santuarios de la religión oficial. No exageraba, a juzgar por un pasaje famoso de la Historia Eclesiástica, en el que Eusebio habla de la fiebre constructora que afectó a los cristianos en el siglo III, cuando muchas comunidades sustituyeron sus antiguos santuarios por otros más grandes y espaciosos<sup>192</sup>. De hecho, si algo demuestran las persecuciones de los siglos III y IV es que por entonces existían numerosos lugares públicos de culto: ya hemos dicho, el edicto de Valeriano se dirigía precisamente contra esas reuniones públicas, sin prohibir sin embargo el culto privado. En cuanto a Diocleciano, el primer decreto ordenaba precisamente destruir las iglesias y la obligación de entregar a las autoridades los bienes de la Iglesia. Una de las cosas que se deducen del relato de Lactancio, es que Nicomedia, la capital de Diocleciano, contaba con una gran iglesia, situada no muy lejos del palacio imperial<sup>193</sup>.

### 3.2. Las catacumbas.

La imagen las catacumbas como santuarios subterráneos y clandestinos, refugio improvisado en tiempos de persecución, nada tiene que ver con la realidad. Su origen es puramente literario: fueron Chateaubriand y Wiseman los que crearon y popularizaron el mito. De hecho, casi todas las creencias tradicionales en torno a estas sugerentes necrópolis son erróneas. El nombre, por ejemplo, que procede de la denominación tradicional de una cripta de la iglesia romana de San Sebastián, pero que no existía en la antigüedad con el significado que se le atribuye hoy. Su uso es muy moderno: la palabra *catacumbas* no entra en el Diccionario de la Real Academia hasta 1837, es decir, en el apogeo del mito romántico.

Los antiguos llamaban a estas galerías subterráneas *coementaria* (es decir, “dormitorios”): y como su nombre indica, eran lugares para inhumar a los muertos. Existían en muchas ciudades del Imperio -desde Nápoles a Alejandría, de Malta a Emesa<sup>194</sup>- y no eran exclusivamente cristianas, aunque es cierto que la creencia en la

---

<sup>192</sup> Eusebio, H.E., I, VIII. Vid. Grant, *op.cit.*, cap. VII: “Temples, Churches and Endowments”.

<sup>193</sup> White (1996), vol I, pág. 130.

<sup>194</sup> Stevenson (1978), pág. 7.

resurrección de la carne hizo a los cristianos señalados partidarios de esta forma de inhumación. Sin embargo, a veces se encuentran catacumbas cristianas y judías contiguas, e incluso podían inhumarse juntos miembros paganos y cristianos de la misma familia<sup>195</sup>. El hecho de que estuvieran fuera de Roma no se debía a la clandestinidad, sino a la ley que prohibía la inhumación intramuros<sup>196</sup>. Pues, desde luego, no eran clandestinas: las inscripciones solían amenazar a los posibles profanadores con las sanciones legales usuales en las tumbas.

El primero en sugerir que estas galerías podrían haber pertenecido a la Iglesia a través de *collegia teneiorum* fue de Rossi, el gran arqueólogo de la Roma subterránea en el siglo XIX. Puesto que comprendía que una obra de tal envergadura no podía en ningún caso haber sido clandestina, de Rossi intentó conciliar sus descubrimientos con el dogma de la persecución constante del cristianismo, e imaginó que el respeto supersticioso de los romanos por estos colegios funerarios las había convertido en una especie de santuario inviolable en tiempos de persecución: una idea que inspiró escenas muy emotivas y edificantes, pero que hoy ningún historiador acepta. Por otra parte, esos *collegia* -que Tertuliano critica y compara desfavorablemente con las asociaciones cristianas- estaban siempre puestos bajo la advocación de algún dios. En realidad, es muy posible que las sesudas polémicas de los especialistas acerca del carácter legal o ilegal de estas asociaciones ni siquiera hubieran tenido lugar si no hubiese existido el propio mito de las catacumbas, que nace en medio de conflictos provocados secularizaciones y desmortizaciones, como las que afectarán a la Iglesia española a partir de 1837, o la incautación de conventos y locales religiosos en Roma a partir de 1870. Por otra parte, la extensión de las catacumbas cristianas en los alrededores de Roma y otras ciudades pone de manifiesto que el nivel socioeconómico de los cristianos distaba de ser tan humilde como se suponía<sup>197</sup>. Los arqueólogos han descubierto que los

---

<sup>195</sup> Stevenson (1978), pág 14

<sup>196</sup> Stevenson (1978), pág 13. Leyes parecidas, en nombre esta vez de la salud pública, produjeron el traslado de los huesos de los antiguos cementerios intramuros a las catacumbas parisinas, poco antes e la Revolución.

<sup>197</sup> Stevenson (1978), pág. 14

frescos más antiguos son de mayor calidad que los posteriores, lo que indica que los primeros cristianos pertenecían a la clase acomodada<sup>198</sup>.

Una de las imágenes principales del mito, aquella que presenta a Pedro o a Pablo fundando la Iglesia en los subterráneos de Roma, carece absolutamente de fundamento. En realidad, la referencia más antigua que tenemos a unas catacumbas data del final del siglo II o comienzos del III: se trata de la entrega de los cementerios por parte del obispo Víctor (pontificado 199-205) a su sucesor Ceferino. Los testimonios epigráficos son compatibles con esta fecha, pues no hay ninguna inscripción cristiana anterior a finales del siglo II. Un texto referido al pontificado de Fabián (236-250) muestra al papa dividiendo los cementerios entre los diáconos y ordenando la construcción de numerosos *fabricae* —es decir, edificios<sup>199</sup>. El relato del martirio del papa Sixto II y sus diáconos, durante la persecución de Valeriano, sitúa la acción en un cementerio, aunque los historiadores entienden que los mártires debían encontrarse en algún tipo de construcción sobre la superficie: a mediados del siglo III la red subterránea debía ser todavía muy limitada y estrecha. En cualquier caso, los tiempos de las celebraciones subterráneas y clandestinas estaban aún por llegar.

La verdadera edad de Oro de las catacumbas tuvo lugar después de Constantino: las mejores muestras del arte subterráneo son pues contemporáneas, o incluso posteriores a las grandes basílicas constantinianas, al contrario de lo que se suponía tradicionalmente (y mantienen aún muchos manuales escolares). Fue en pleno siglo IV, bajo el pontificado de san Dámaso (366-384), celoso defensor de las prerrogativas del obispo romano frente al patriarca de Constantinopla, que el culto a los mártires se popularizó en la Urbe, en gran parte para contrarrestar la marea de peregrinos que se dirigía hacia Tierra Santa, y que dejaba al patriarca de la mitad occidental del Imperio en desventaja respecto a sus colegas orientales. Este papa, bajo cuyo mando la iglesia occidental empezó a utilizar el latín como lengua litúrgica, y a quién se debe el encargo de la versión latina de la Biblia a san Jerónimo-, quiso que la antigua capital del Imperio siguiese siendo el centro religioso que había sido en la época pagana. Por eso potenció

---

<sup>198</sup> Frend (1996), pág. 79

<sup>199</sup> Stevenson (1978), pág. 29

el culto a los mártires y a los apóstoles. Grandes obras ampliaron y embellecieron las galerías subterráneas<sup>200</sup>: las catacumbas se abrieron a los peregrinos que acudían a honrar a los santos. En las estrechas galerías se construyeron criptas para celebrar el culto que rivalizaban con los *martiria* orientales. Estas obras, erróneamente fechadas unos siglos antes, provocaron el malentendido de los que creyeron que las catacumbas habían sido concebidas como iglesias subterráneas y clandestinas.

Fue precisamente tras la elección de este papa cuando se produjeron las imágenes que más adelante formarían el mito. En el 366, la iglesia romana estaba escindida entre partidarios de Dámaso y de Ursino, un antipapa. El cronista pagano Amiano Marcelino (Ammianus Marcellinus, 325-391) denunció la crueldad de las luchas entre ambos partidos. Como una de las causas del cisma era el control de los bienes eclesiásticos, que constituían un enorme patrimonio, los tumultos entre ensangrentaron los santuarios. En un solo día se registraron ciento treinta y siete cadáveres en la basílica de Sisinio. Dámaso, apoyado por el poderoso partido de los *fossores* (excavadores -y propietarios- de galerías en las catacumbas)<sup>201</sup> y por las gentes del circo (?), quiso apoderarse de los cementerios<sup>202</sup>. Así es como narra lo sucedido la *Gesta inter Liberium et Felice*, un texto contrario a Dámaso: *Pero el pueblo* [es decir, los cristianos partidarios del obispo Ursino], *temeroso de Dios y que no cedía a ningún tipo de persecuciones, no tuvo temor del emperador, ni del juez, ni del mismo autor de los crímenes, el homicida Dámaso, y en los cementerios de los mártires* [catacumbas] *celebraba reuniones sin la presencia de clérigos. Dámaso irrumpió armado con sus satélites y acabo con muchos mediante una matanza devastadora*<sup>203</sup>.

Así pues, parece que después de todo sí hay base histórica sobre la que apoyar la escena tópica del martirio de pacíficos cristianos que celebran el culto en las catacumbas. Pero quién ordenó tal masacre no fue ningún emperador pagano, sino un santo obispo romano, cuya fiesta se celebra el 11 de diciembre.

---

<sup>200</sup> Stevenson (1978), pág. 31.

<sup>201</sup> Stevenson (1978), pág. 20. Las fuentes hablan del poder de estos *fossores*, que gozaban de privilegios reservados al clero. Hacia el 447 Valentiniano impone severas penas a los *fossores* que desvalijen las tumbas sistemáticamente para revenderlas.

<sup>202</sup> Stevenson (1978), pág. 22.

<sup>203</sup> Teja (1990), pág. 185.

## CAPÍTULO IV

### EL IMPERIO CRISTIANO

*Cuando contemplo en espíritu a esta alma [de Constantino], tres veces bienaventurada, unida con Dios, despojada de toda envoltura mortal, con su vestidura centelleante y la radiante diadema, pierdo la voz y la razón y abandono a otro mejor que yo la tarea de entonar una alabanza digna*  
(Eusebio de Cesarea)<sup>1</sup>

Hasta que Nerón eclipsó a todos sus otros colegas como representante de esta ilustre institución, el emperador por excelencia fue Constantino (272-337), al que los católicos llaman *el grande*, los anglicanos *santo*, y los ortodoxos, además, *ἰσαπόστολος*, *Isapóstolos*, o sea, *Igual a los Apóstoles*.

Constantino dio su nombre a la que sería capital del Imperio durante más de un milenio, y la sede del segundo patriarcado de la cristiandad. Fue él quien convocó y presidió el primer concilio ecuménico en Nicea, del que saldría el credo que comparten hoy miles de millones de personas en el mundo; quien decidió santificar el domingo, y celebrar la pascua en fecha diferente de los judíos. Bajo su gobierno el cristianismo se dotó de sus símbolos distintivos, como la cruz o el lábaro, y los templos cristianos adoptaron la tipología que marcaría la arquitectura religiosa a partir de entonces.

La peculiar forma de teocracia que él impuso al Imperio, el *cesaropapismo*, marcará el desarrollo político de la Cristiandad oriental hasta tiempos recientes. Pero también para la Cristiandad latina este emperador serviría durante mil años de modelo de

---

<sup>1</sup> Eusebio, *Vida de Constantino*, I, 2.

gobernantes<sup>2</sup>. Sus legados fueron el núcleo del patrimonio inmobiliario de la Santa Sede en Roma y -hasta que la crítica destruyó su credibilidad-, su legendaria *donación* serviría para sustentar la pretensión de soberanía temporal de los pontífices romanos. El *mito de Constantino* está pues en el núcleo de la doctrina ultramontana, de la que constituye, en cierta forma, su ideal, su polo positivo.

Pero este mito no resistió el paso de la Revolución francesa y al imperio de Napoleón -quien, en tantos aspectos, quiso ser un nuevo Constantino, y acabo siendo Diocleciano, a los ojos de los católicos. La decadencia del mito constantiniano permitió el surgimiento del mito de las catacumbas. Y cuando el dominio temporal de los pontífices sobre Roma se vio en entredicho, Nerón el Anticristo arrebató a Constantino el Apóstol el puesto como modelo de emperador.

## **1. DEL *REGNUM DIABOLI* AL *REGNUM DEI*.**

Los acontecimientos de los años 302 al 313 supusieron un giro histórico de proporciones formidables. Una campaña represiva firme, pero de intensidad diferente según las regiones, había sucedido a la tradicional tolerancia de las autoridades imperiales respecto al cristianismo. Al cabo de unos años, abandonada la estrategia de la persecución, el imperio adoptó la postura contraria. El cristianismo se convertía en una religión lícita, y la Iglesia pasaba primero a apoyar, luego a compartir las tareas de gobierno. En poco más de diez años se había pasado de la tolerancia a la persecución, y de la persecución a la alianza.

Con Constantino, el *regnum diaboli* se convirtió en *regnum Dei*. Durante casi mil quinientos años, la Iglesia no se proclamó víctima del Imperio, sino su legítima heredera.

---

<sup>2</sup> Al contrario que la Iglesia griega, la latina seguirá el modelo gelasiano de las ‘dos espadas’: el poder religioso y el civil están separados, aunque el primero tiene la preeminencia.



## 1.1. La Gran Persecución.

La persecución de Diocleciano y Galerio constituye la etapa más violenta de oposición entre el Estado romano y el cristianismo. Su carácter excepcional y las numerosas incógnitas que plantea han hecho de ella objeto de una polémica secular.

Paradójicamente, tenemos más fuentes y más datos sobre esta que sobre ninguna otra persecución anterior. Pero la profunda transformación que se produce en este momento afecta también a la historiografía, y esto dificulta la explicación. Es en este momento cuando Eusebio de Cesarea y Lactancio sientan las bases de la historiografía cristiana, basada sobre el principio de la “justicia retributiva”<sup>3</sup>. A diferencia de la tradición clásica, la base de esta nueva historiografía no es la crítica y la pretensión de objetividad -a través de una serie de discursos inventados, que recogen las opiniones enfrentadas de los personajes históricos<sup>4</sup>: el historiador cristiano debe ante todo cumplir una función apologética, basada esencialmente sobre el principio de autoridad y la lucha contra paganos y herejes<sup>5</sup>.

La primera cuestión abierta es la de qué impulsó a Diocleciano (Gaius Aurelius Valerius Diocletianus Augustus, 245–311) a adoptar esta nueva política religiosa. Ya hemos visto que, salvo los dos cortos períodos de Decio y Valeriano, las autoridades romanas no se habían aventurado a una campaña general contra el cristianismo. Se trataba por lo tanto de una innovación.

Las causas resultan tanto más difíciles de comprender, por cuanto Eusebio y Lactancio coinciden en describir la política de los dieciocho primeros años de Diocleciano como tolerante, incluso favorable al cristianismo. Las fuentes cristianas no son claras a este respecto. Eusebio calla sobre la motivación. Lactancio se limita a

---

<sup>3</sup> Trompf (2000), pág. 107 y ss.

<sup>4</sup> Momigliano (1963), Pps. 89-90. *Eusebius, like any other educated man, knew what proper history was. He knew that it was a rhetorical work with a maximum of invented speeches and a minimum of authentic documents. Since he chose to give plenty of documents and refrained from inventing speeches, he must have intended to produce something different from ordinary history.*

<sup>5</sup> Momigliano (1963), pág. 91: *The new type of institution represented by Eusebius proved to be adequate to the new type of institution represented by the Christian Church. It was founded upon authority and not upon the free judgement of which the pagan historians were proud.*

cargar las culpas sobre Galerio (Gaius Galerius Valerius Maximianus Augustus, 260-311), al que atribuye indebidamente un gran ascendiente sobre Diocleciano, y ofrece como excusa lo que ya Burckhardt calificara como una *falsedad notoria*<sup>6</sup>: una ceremonia pagana se vio perturbada por los signos que hicieron algunos cristianos presentes. El emperador -que, según el relato, no había sido consciente hasta entonces de la presencia de cristianos en su círculo doméstico, pese a los indicios de que su mujer y su hija lo eran<sup>7</sup>-, se encoleriza, y decide el exterminio de la Iglesia. Eusebio sólo da una explicación teológica: la instigación del demonio<sup>8</sup>. La mayor parte de la historiografía cristiana le seguirá por ese camino.

La única versión pagana que nos ha llegado es muy diferente. En el edicto de tolerancia de Galerio, transmitido por Lactancio y Eusebio, no hay rastro de fanatismo pagano. De lo que este augusto acusa a los cristianos no es del abandono de los antiguos dioses -lo que no sería una novedad-, sino de haber olvidado las costumbres de sus antepasados, y de no rendir ya el culto debido a su propio Dios<sup>9</sup>. La acusación resulta extraña en boca de un pagano: se ha querido ver en ella una alusión a conflictos civiles entre cristianos, semejantes a las querellas doctrinales que desgarrarán el Imperio en el siglo IV, como las luchas de católicos contra donatistas o arrianos, o los tumultos que acompañarían las elecciones episcopales en muchas diócesis, y que harían exclamar al pagano Amiano que ni las fieras son tan enemigas de los humanos *como la mayoría de los cristianos en el odio mortal que sienten los unos por los otros*<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> Burckhardt (1988), pág. 277.

<sup>7</sup> El propio Lactancio afirma que fueron obligadas a sacrificar: *De Mort. Pers. Cap. 15: Furebat ergo imperator iam non in domesticis tantum, sed in omnes; et primam omnium filiam Valeriam coniugemque Priscam sacrificio pollui cogit.*

<sup>8</sup> El diablo aparece como inductor en más de cuatro veces en su *Historia*, y de nuevo una vez en la *Vita*. Vid. Trompf (2000), pág. 130 y 133.

<sup>9</sup> Lactancio, *De Mort. Pers. Cap. 34* : *Inter cetera quae pro rei publicae semper commodis atque utilitate disponimus, nos quidem volueramus antehac iuxta leges veteres et publicam disciplinam Romanorum cuncta corrigere atque id providere, ut etiam Christiani, qui parentum suorum reliquerant sectam, ad bonas mentes redirent, siquidem quadam ratione tanta eosdem Christianos voluntas invasisset et tanta stultitia occupasset, ut non illa veterum instituta sequerentur, quae forsitan primum parentas eorundem constituerant, sed pro arbitrio suo atque ut isdem erat libitum, ita sibimet leges facerent quas observarent, et per diversa varios populos congregarent. Denique cum eiusmodi nostra iussio extitisset, ut ad veterum se instituta conferrent, multi periculo subiugati, multi etiam deturbati sunt.*

<sup>10</sup> Cit. por G. E. M de Sainte Croix, en Toinbee (1988), pág. 517.

Eusebio admite que la Iglesia había alcanzado un alto grado de corrupción durante la larga etapa de tolerancia que precedió a la persecución: se refiere a las disputas entre obispos y comunidades, a las ansias de poder del clero y a la hipocresía de los fieles<sup>11</sup>. Existen además indicios que hacen pensar en que los emperadores se enfrentaban a un complot cristiano<sup>12</sup>. Se sabe que la persecución fue precedida por varias medidas para depurar el ejército de cristianos<sup>13</sup>. Además, Eusebio intercala el relato del arranque de la persecución con noticias de rebeliones en Metilene y Siria<sup>14</sup>.

Pero la circunstancia que más ha intrigado a los historiadores son los dos incendios que estallaron en el palacio de Nicomedia, cerca de las habitaciones de Diocleciano, apenas comenzó la persecución. Lactancio atribuye el fuego a los manejos de Galerio, y ofrece una versión inverosímil: el fanático pagano había causado los incendios para poder acusar a los cristianos, y vencer así las reticencias del viejo emperador, que se resistía al derramamiento de sangre<sup>15</sup>. Eusebio mantiene un sospechoso silencio sobre esta cuestión crucial. El propio Constantino ofrece en uno de sus discursos otra versión inverosímil<sup>16</sup>: el culpable del incendio había sido un rayo (¡pero hubo dos incendios!). La hipótesis de que hubieran sido los funcionarios y cortesanos cristianos los causantes del incendio parece confirmada por el hecho, de que fueran los eunucos cristianos de palacio los primeros en sufrir el castigo. Y explica por qué fue precisamente a partir de ese momento cuando la persecución se intensificó<sup>17</sup>.

En cualquier caso, las versiones de Eusebio y Lactancio tienen por objeto justificar y exaltar la personalidad de su protector, Constantino. Pues su ascensión al poder es inseparable del clima de desorden e inseguridad que coincidió con las

---

<sup>11</sup> Eusebio, *Historia Eclesiástica*, VIII, 1.

<sup>12</sup> Burckhardt (1988), pág. 282.

<sup>13</sup> Eusebio, *Historia Eclesiástica*, VIII, 1-4; Lactancio, *De mort. Pers.*, 10. El análisis de varias actas de martirios de militares ha permitido a Seston (1980) señalar que la razón de la condena era la objeción de conciencia en tiempos de guerra, asimilada a la desertión. Cabe recordar que Constantino instauraría los capellanes militares.

<sup>14</sup> Eusebio, *Historia Eclesiástica*, VIII, 6. Vid. Burckhardt (1988), pág. 285.

<sup>15</sup> Lactancio, *De mortibus...*, XIV. Como veremos, algunos críticos atribuyen la acusación a Nerón de haber hecho lo mismo a una interpolación tardía, inspirada en Lactancio. Rougé (1974).

<sup>16</sup> Burckhardt (1988), pág. 287.

<sup>17</sup> Volveremos luego al asunto del incendio, pues contribuyó a la formación del mito neroniano Cfr. cap. VI.

persecuciones. Aunque repasar la complicada historia de crímenes, usurpaciones y traiciones que le llevaron al poder resultaría demasiado prolijo, es conveniente que nos refiramos al menos a dos de los lugares comunes creados en torno a esta turbulenta etapa del cristianismo: la batalla del Puente Milvio y el llamado -erróneamente- Edicto de Tolerancia de Milán.

La victoria sobre Majencio es uno de los elementos más célebres de la leyenda constantiniana: según la versión de Eusebio, una visión celeste hace saber a Constantino que vencerá en la batalla si sus soldados empuñan un misterioso símbolo. Suele suponerse que en el famoso Lábaro que empuña Constantino aparece el monograma de Cristo, pero otros dudan de esta versión: entre otras cosas, porque la visión que Eusebio sitúa en Roma ya la había tenido unos años antes, en las Galias, y la divinidad que se le apareció en tal ocasión no fue la de los cristianos, sino Apolo, el dios del Sol<sup>18</sup>.

Majencio (Marcus Aurelius Valerius Maxentius Augustus, 278-312) ha tenido mala fortuna histórica: Eusebio le describe como usurpador y perseguidor -es decir, le caracteriza como el perfecto tirano, tanto desde el punto de vista civil, como religioso-, y le compara con un Faraón impío frente al nuevo Moisés, Constantino<sup>19</sup>. Pero Majencio -hijo de Maximino, hermano de Fausta (por lo tanto, cuñado de Constantino)- tenía tanto o tan poco derecho como Constantino a ocupar el trono. Además, una vez en el poder, Majencio había acabado inmediatamente en sus dominios con la persecución, y adoptado una política favorable a la Iglesia.

El otro mito relacionado con la figura de Constantino es el que hace de él el legislador que promulgó la tolerancia del cristianismo. En realidad, lo que Constantino firmó en Milán, junto con su cuñado Licinio, no era un edicto, sino un mero decreto que ratificaba el Edicto de Sardica, promulgado por Galerio. Fue aquel emperador, cuya horrible agonía sirve de excusa a Lactancio para complacerse en uno de sus pasajes más

---

<sup>18</sup> Vid. Kee (1990), pág. 28 y ss. y 163 y ss.

<sup>19</sup> Trompf (2000), pág. 138. *Vita Constantini*, 38.

desagradables de su crónica<sup>20</sup>, quien reconoció definitivamente al cristianismo como *Religio licita*.

## 1.2. La Iglesia de Pedro frente a la Iglesia de Judas.

Los mártires de la última persecución proporcionaron una baza propagandística a la Iglesia: basta pensar en la cantidad de templos colocados bajo la advocación de sus víctimas reales o apócrifas<sup>21</sup>, o la multitud de relatos, pinturas o esculturas que cuentan su sufrimiento. Pero el martirio es un arma de doble filo. El contexto originario del martirio es el tiempo escatológico: el mártir esperaba acelerar la Parusía con su acción, y su horizonte era la resurrección de la carne, tal y como ocurría también en la tradición de los Macabeos<sup>22</sup>. Pero una propensión exagerada hacia el martirio suponía un duro revés para la comunidad, si no su completa extinción.

Muchas veces se han repetido las palabras de Tertuliano: *Semen est sanguis Christianorum*<sup>23</sup>. El mito de las catacumbas las convertirá en tópicos entre los ultramontanos del siglo XIX. Sin embargo, aparte de su valor propagandístico, las palabras del fanático apologeta distan mucho de ser ciertas. Claro que un número limitado de mártires, manejado sabiamente por una jerarquía bien establecida, puede constituir un convincente argumento para la propaganda: sobre todo, una vez pasado el peligro. Pero una represión constante, una persecución llevada hasta el límite, no convierte la sangre de los mártires en simiente, sino que desorganiza las redes de proselitismo, disuade a los indecisos y provoca defecciones. La hemorragia acaba por producir la aniquilación del movimiento.

El imperio mostró su capacidad para destruir completamente aquellos movimientos que consideraba incompatibles con sus principios: es el caso de la secta

---

<sup>20</sup> Lactancio, *De mortibus...*, XXXIII. Según parece, Galerio llegó a considerar su dolorosa enfermedad como un castigo del cielo, lo que pudo influir en su decisión. Lactancio ciertamente mantiene esta versión.

<sup>21</sup> Se ha sugerido incluso que la proliferación de cultos martiriales pudiera haber servido para justificar el ambicioso programa constructivo de Constantino. Trompf (2000), pág. 140.

<sup>22</sup> Ferguson (ed), 1999, pág. 75: *It was an anticipation of the eschaton, an orthodox version of radically realized eschatology, in which the martyr brought the events of the last days to immediate fruition for himself.*

<sup>23</sup> Tertuliano, *Apologeticum*, 50.

del Qumram, o de tantos movimientos que desaparecieron sin dejar más huella que un nombre en el catálogo de herejías. Ese fue el destino, entre otros, de los montanistas, a los que se unió Tertuliano, y el de tantas otras sectas rigoristas y martiriales, como los novatistas, los melecianos o los propios donatistas. Salvo que el historiador se adhiriera a la explicación providencialista de Lactancio, hay indicios que permiten afirmar que si la persecución hubiera durado más tiempo, el cristianismo habría sido extirpado del Imperio, como lo fue el maniqueísmo: pues por cada mártir comprobado, hubo un número muy superior de apóstatas, como demuestra la gran crisis que sufrió la Iglesia inmediatamente después de ganada definitivamente la legalidad.

Y una vez acabada la persecución, al problema de los apóstatas se unió el de los rigoristas. Hubo un momento en que la Iglesia tuvo que enfrentarse a la crisis y buscar una vía intermedia entre la cobardía de los lapsos y la provocación de los fanáticos. Un cisma mucho más grave que el de los novacianos tras la persecución de Decio sacudió la Iglesia. De esa crisis provienen dos palabras que han entrado en el vocabulario de la mayor parte de las lenguas europeas modernas: “traidor” y “católico”.

Los edictos de Diocleciano habían ordenado la quema de las santas escrituras: los clérigos que las entregaron (de ahí *traditor*, ‘el que trae, el que entrega’, de donde procede ‘traidor’, ‘traición’ -pero también ‘tradición’) pasaron a ser considerados apóstatas tras la persecución. El propio obispo de Roma, Marcelino (pontificado: 296-304), estaba entre los acusados de apostasía (aunque, según la leyenda no confirmada, y un tanto sospechosa, se habría arrepentido y muerto mártir)<sup>24</sup>. En todo caso, el daño que estas defecciones habían hecho a la jerarquía eclesiástica era enorme. El nuevo imperio cristiano no quería una iglesia debilitada, así que optó por una política moderada semejante a la que había seguido Cipriano sesenta años antes. Como ocurrirá muchos siglos después con los *collabos*, muchos apóstatas pudieron prosperar bajo el nuevo régimen sin ser molestados: de creer a san Atanasio, el propio Eusebio de Cesarea lo habría sido<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Frend (1965), pág. 504.

<sup>25</sup> Trompf (2000), pág. 141.

Al igual que ocurriera en la época de Cipriano, un grupo de rigoristas se opuso a todo compromiso. La mancha de los *traditores* invalidaba los sacramentos suministrados por estos: la tradición apostólica se rompía, y se requería un nuevo bautismo para lavar la falta originaria. Frente a este desafío, la Iglesia desarrolló la teología sacramental: el valor del sacramento no procede del mérito de quien lo suministra, sino de Dios, y el pecado mortal del oficiante no disminuye en nada su eficacia. Además, al fervor martirial opone una moral más amplia: el cristiano puede perfeccionarse sin pasar el martirio, a través de otros métodos, como la limosna o la oración.

En realidad, en este momento fatídico se oponían dos concepciones de la Iglesia: una escatológica, carismática, volcada sobre el culto martirial y la devoción por las escrituras<sup>26</sup>; la otra, jerárquica, imbuida de derecho, dispuesta a colaborar con el Estado, e incluso a asumir sus funciones.

El cisma se hizo inevitable, y el apoyo imperial a la jerarquía eclesiástica -los cargos conllevaban ahora enormes privilegios económicos- dio al cisma una dimensión política y social. La secta rebelde representaba al campo, a la cultura autóctona, a las capas populares y desposeídas; la Iglesia de Cartago, a la elite urbana, de lengua latina, a los grandes propietarios y a las autoridades. Pronto surgió una ‘Iglesia de Pedro’ -la rigorista, la de Donato (Donatus Casae Nigrae, muerto hacia el 355)- opuesta a la ‘Iglesia de Judas’ -la de Cecilio (Caecilianus, muerto hacia el 345) y, en el siglo siguiente, la de Agustín de Hipona (Aurelius Augustinus, 354-430)-, apoyada por el Estado<sup>27</sup>. Sus rivales les llamaron *donatistas*, y para señalar la diferencia con estos sectarios, empezaron a utilizar la denominación que todavía hoy sirve para designar a los cristianos en comunión con Roma: *católicos*<sup>28</sup>.

La crisis donatista duró varios siglos, y se convirtió en uno de los problemas más serios del Bajo Imperio: pese a la intervención del Estado y de figuras como san Agustín, esta iglesia obsesionada por el martirio y la autoinmolación nunca se reconcilió

---

<sup>26</sup> En su empeño por agravar la falta de los ‘traditores’, los donatistas construyeron una teología sobre la identificación de las Escrituras con la palabra de Dios, en un sentido literal: los libros santos recibían una veneración parecida a la que el Islam rendirá al Corán. Frend (1971), pág. 319.

<sup>27</sup> Frend (1971), pág. 315 y ss. Cap. XX: “Two cities... two churches”.

<sup>28</sup> Gaddis (2005), pág. 52. Es el partido de Cecilio, apoyado por el emperador Constantino.

con sus adversarios. En un clima de desintegración social, los *circoncillationes* se convirtieron en el brazo armado de la iglesia cismática, mientras que la jerarquía utilizaba los poderes coercitivos del Estado. Para los donatistas, no había distinción alguna entre las autoridades romanas en tiempos de Diocleciano y los sucesores cristianos de Constantino<sup>29</sup>. El martirio era casi un acto sacramental, una especie de bautismo de sangre que permitía el renacimiento en la vida eterna<sup>30</sup>.

El donatismo -como sus predecesoras, el montanismo y el novacianismo— es un perfecto ejemplo de lo que hubiera sido una iglesia de los mártires. El fin de la persecución no había apagado el ansia de martirio<sup>31</sup>. La obsesión por la sangre llegaría a ser tan fuerte, que se ha buscado como explicación la pervivencia en Numidia del culto sangriento a un Baal semítico que los romanos llamaron Saturno -un punto en común, por cierto, con los frigios montanistas, que también habían rendido culto en la época pagana a una deidad sangrienta y cruel<sup>32</sup>.

Casi ninguna de estas sectas martiriales sobrevivió mucho tiempo. La invasión musulmana barrió el donatismo de Numidia, aunque algunos han visto resurgir su herencia en movimientos musulmanes heterodoxos, como los *kbaredjitas* obsesionados por la *yihad* que florecieron en la época del califato fatimí<sup>33</sup>. En las regiones por donde se propagó el montanismo o el melecianismo -la versión egipcia del donatismo númera— se instaló después el monofisismo. El concilio de Calcedonia provocó el recrudecimiento de las persecuciones contra sus adversarios, y la brecha entre ortodoxos y monofisitas se hizo insuperable: la conquista musulmana fue percibida

---

<sup>29</sup> Frend (1971), pág. 321.

<sup>30</sup> Frend (1965), pág. 334 : *Christian poverty and martyrdom [...] represented not merely virtuous conduct or personal heroism, but were ritual acts, perhaps one might say magical acts, designed to secure for the Elect the vision of Paradise and immediate admittance to the 'Vine of the Lord'.*

<sup>31</sup> Gaddis (2005), pág. 162 y ss.

<sup>32</sup> Frend (1971), pág. 88. Al parecer, algunos donatistas de la época de Agustín aún veían a Saturno tras la máscara del Dios cristiano. Frend sugiere un componente precristiano en todas estas sectas, al llamar la atención sobre el hecho de que en las áreas en las que más tarde arraigarían las sectas martiriales afines al donatismo -como montanistas y novacianistas— se caracterizan todas ellas por un paso muy rápido del paganismo al cristianismo.

<sup>33</sup> Frend (1972), pág. 77. Frend ve rasgos propios de la religiosidad bereber que se han mantenido desde la prehistoria: una tendencia monoteísta, la obediencia a un maestro o profeta, y la devoción por los mártires o *marabouts*. Cabe preguntarse hasta qué punto el salafismo argelino no podría considerarse en esta misma línea en la que están los donatistas.



como una liberación frente a la persecución odiosa de los partidarios del credo de Calcedonia<sup>34</sup>. Pero bajo el Islam, la Iglesia copta se vio condenada a una supervivencia precaria y subalterna. Todavía hoy, los coptos no usan el *Anno Domini*, como la mayoría de las confesiones cristianas, sino la *Era de los mártires*, que comienza con la ascensión al trono de Diocleciano en el 284 d. C<sup>35</sup>.

Aceptar el puesto de honor que Constantino concedió a la Iglesia suponía también abandonar el milenarismo y abrazar las tareas de gobierno. Eusebio se encargó de adaptar la historiografía a la nueva situación: en su obra, el pesimismo escatológico deja paso a algo que se parece mucho a una incipiente doctrina del progreso<sup>36</sup>. Y al cabo de tanto tiempo, la mayoría de las Iglesias que han sobrevivido y prosperado en estos diecisiete siglos siguen considerando la conversión del Imperio un hecho providencial. Pero en los márgenes de las grandes confesiones han surgido también grupos minoritarios -como los anabaptistas, los adventistas, los testigos de Jehová- que son herederos del *pathos* donatista, y consideran aquel acontecimiento como el comienzo de ‘la Gran Apostasía’.

A medida que se retrasaba el fin de los tiempos, una vez que las autoridades aceptaban el cristianismo, la Iglesia buscó un sustituto al martirio, y lo encontró en el monaquismo<sup>37</sup>. Muchas biografías de santos de los primeros siglos del imperio cristiano reflejan esa evolución: tras fracasar en su intento de ser ejecutados por los paganos, los mártires frustrados se convertirán a su vez en verdugos de los enemigos de la fe - paganos, judíos, herejes-, para acabar, en el mejor de los casos, convertidos en eremitas en el desierto. Mientras persistió el paganismo, los monjes pasaron de ser mártires a verdugos. *Los monjes cometen muchos crímenes*, se lamentaría el muy católico emperador Teodosio (Flavius Theodosius Augustus, 347-395). *El crimen no existe para los que llevan a*

---

<sup>34</sup> Frend (1972), pág. 354.

<sup>35</sup> Gaddis (2005), pág. 45.

<sup>36</sup> Trompf (2000), pág. 128.

<sup>37</sup> Frend (1965), pág. 541 y Gaddis (2005), pág. 168 y ss. : “Ascetism: Martyrdom by other means?”. *It has often been said, by late antique contemporaries as well as modern scholars, that the monks were the spiritual successors to the martyrs.*

*Cristo*, contestaría Shenoute (Shenoute de Atripé, 348-466), santo archimandrita copto<sup>38</sup>. La historia de Rabbula, obispo de Edessa a comienzos del siglo V, ilustra esa evolución: tras intentar en vano ser martirizado por infieles, el joven monje se une a un grupo de fanáticos que ataca a los paganos de Baalbek, antes de convertirse en prelado, y proclamarse ‘mártir por intención’<sup>39</sup>.

Lo interesante de estas sectas rigoristas es que en el siglo XIX muchos de sus rasgos se reproducirían, y volvería a plantearse, en términos parecidos, la cuestión del martirio. La reacción del clero legitimista al concordato entre la Santa Sede y Napoleón, que puso fin a la persecución de la Iglesia en Francia y absorbió al clero ‘juramentado’, hace pensar en estas remotas crisis de la Iglesia. Durante todo el siglo XIX, la Iglesia jugaría la carta del martirio, y pagaría el precio de provocar el ansia de muchos ‘donatistas’ modernos, que arrinconarían a la Santa Sede en un callejón del que no conseguiría escapar hasta el concilio Vaticano II<sup>40</sup>: tras haber proclamado la reencarnación del imperio perseguidor en los estados liberales y anticatólicos -los dos imperios franceses, el *Kaiserreich*, el reino de Italia, la monarquía española de Amadeo de Saboya, la República francesa después-, los ultramontanos quedaron presos de su propia retórica martirial. No podía haber compromiso entre Cristo y el César, y cada acuerdo se percibía como una componenda, como una traición, en el mismo sentido que había sido percibida en tiempo de san Cipriano de Cartago o de san Agustín.

### 1.3. Las nuevas persecuciones

La historia de las persecuciones en el Imperio romano no acaba con la ascensión de Constantino al poder. Lo que ocurre es que a partir de entonces serían las facciones

---

<sup>38</sup> Gaddis (2005): pág. 208 y ss. La cita de Teodosio sirve de título al capítulo 6, mientras que la del santo sirve de título al libro.

<sup>39</sup> Gaddis, 2005, pág. 163 y ss

<sup>40</sup> Gaddis (2005), pág. 324, nota 9: *An interesting modern parallel can be found on the fringes of conservative Catholicism, where opposition to the ‘innovations’ of Vatican II has expressed itself in an intense devotion to the sixteenth-century Council of Trent as the ‘authentic’ basis of the faith. This sentiment manifests itself along a spectrum ranging from simple preference for the Latin ‘Tridentine’ Mass, all the way to ‘Catholic Separatists’ who have broken with Rome in the belief that the modern church has been hopelessly corrupted by popes they rejected as heretical impostors.*

cristianas las que se enfrenten entre sí. Estas luchas no tardarán en poner en peligro la estabilidad del imperio.

Aunque no se bautizó hasta el final de su vida, Constantino empezó inmediatamente a intervenir en asuntos religiosos. Sus tomas de posición imprimirían una profunda huella en el futuro desarrollo de la Iglesia. En el concilio de Arlés favoreció el triunfo de los obispos italianos contra los donatistas africanos. Más decisiva aún fue su intervención en las luchas en torno a la cristología, un problema que había de marcar, con violencia inusitada, los siguientes siglos de la historia del cristianismo. Arrio había negado la naturaleza divina de Jesús. En Nicea el concilio presidido por Constantino decidió a favor de lo que entonces se llamó la ortodoxia. Fue un giro decisivo en la evolución de la doctrina, si bien el propio Constantino titubeó hasta el final de su vida. En el lecho de muerte, sería bautizado por un arriano.

La política esbozada en el imperio de Constantino se desarrolló en el de sus sucesores. Constante (320-350) y Constancio (317-361) hicieron de su respectiva toma de partido a favor o en contra del credo de Nicea una medida política, con objeto de ganar aliados de cara a su previsible enfrentamiento. El triunfo de Constancio convirtió al arrianismo en la religión oficial, gracias a una serie de concilios a los que más adelante la Iglesia no reconocería validez. De esta época provienen los exilios de Atanasio, campeón de la ortodoxia y peligroso agitador de la siempre inquieta Alejandría. También un caso que habría de ser, en el siglo XIX, ocasión de largas polémicas, por sus implicaciones en la espinosa cuestión del dogma de la Infalibilidad pontificia. La actuación de Liberio, obispo de Roma (del 352 al 366), en el asunto de Atanasio ofrece muchas dudas, y hay indicios que señalan a que pudo plegarse a los mandatos del arriano Constancio, y abrazar su credo. En el contexto de la proclamación de la infalibilidad pontificia, en 1870, el caso de este papa sospechoso de herejía servía de argumento polémico a los adversarios del nuevo dogma<sup>41</sup>.

Uno de las falsedades más injustas del mito de las catacumbas es la que hace de Juliano (Flavius Claudius Julianus, 331-363), el emperador filósofo, un cruel

---

<sup>41</sup> Vid. Döllinger (1869).

perseguidor del cristianismo. Este personaje, una figura destacada de la antigüedad tardía, fue en realidad un filósofo gobernante, que reformó la hacienda, pacificó las fronteras occidentales y puso fin al baño de sangre que había sido tan característico de la dinastía de la que sería el último representante. Su intento de restaurar el paganismo no fue acompañado de persecución contra los cristianos. Muy al contrario, lo que hizo fue abstenerse de tomar partido entre las diversas partes enfrentadas, favoreciendo incluso el regreso a sus sedes del clero ortodoxo expulsado por su predecesor. Esta tolerancia es uno de los reproches que le dirigirían posteriormente sus enemigos: según ellos, lo que buscaba con esta “pérfida” política era el enfrentamiento entre las sectas cristianas. En cualquier caso, gracias a él, san Atanasio (Atanasio de Alejandría, 298-373) regresó de su exilio, y Liberio pudo retractarse de su anterior flaqueza<sup>42</sup>. Una de sus medidas más polémica, que tendrá gran importancia en el surgimiento del mito, durante el siglo XIX, era la normativa a propósito de la formación exigida a los maestros. Una norma que los cristianos consideraron una forma de negarles el acceso a la cultura. Curiosamente, al prohibir a los cristianos la enseñanza de los clásicos paganos, Juliano no hacía sino seguir la *Tradición apostólica* de san Hipólito y las indicaciones de Tertuliano, que negaban a los cristianos la práctica de tal actividad por considerarla idolátrica. Juliano murió en combate contra los persas. Unos afirmaron que la flecha que le mató era cristiana; otros, que consciente de su fracaso, el propio filósofo buscó una muerte honrosa<sup>43</sup>.

Tras este corto paréntesis se reanudaron los conflictos entre cristianos, hasta culminar en la victoria de la ortodoxia en tiempos de Teodosio: es entonces cuando se instituye el concepto de “Iglesia católica” como única protegida y permitida por el Estado. Este triunfo de la ortodoxia fue acompañado por medidas legislativas cada vez más coercitivas contra los herejes (entre los que se incluían religiones tales como el maniqueísmo) y los judíos (que empezaban ya a sufrir la intolerancia cristiana), aunque el honor de inaugurar la larga serie de colaboraciones entre la Iglesia y el “brazo

---

<sup>42</sup> Dictionnaire de la papauté: “Julien l’apostat”, y Catholic Encyclopaedia. <http://www.newadvent.org/cathen/08558b.htm> (consultada 2/4/2014).

<sup>43</sup> Arce (1995), pág. 121 y ss.

secular” en el exterminio de la disidencia religiosa correspondería a un usurpador, Máximo, quien en el 385 condenaría a muerte al hispano Prisciliano en Tréveris. Aunque la ejecución provocó las protestas de algunos obispos, como Martín de Tours o Agustín de Hipona<sup>44</sup>, la utilización del poder civil en el exterminio de herejes sería una de las herencias que el Imperio cristiano legaría a Bizancio, para convertirse en uno de los rasgos característicos de la cristiandad medieval y moderna.

Paralelamente comenzaba la represión violenta del paganismo<sup>45</sup>. Ya en los tiempos de Constante empezó la proscripción de las ceremonias paganas, asimiladas por la ley a la hechicería. Todos aquellos ritos y creencias de los cultos paganos que no pudieron ser asimilados sincréticamente al cristianismo fueron proscritos como supersticiones y brujería. La reacción cristiana que siguió a la efímera restauración pagana de Juliano provocó una escalada legislativa contra el paganismo, que culminó con la prohibición total de los cultos en el 391, y con la orden de destrucción de todos los templos en el 399. A los hagiógrafos cristianos debemos la pormenorizada descripción de las campañas de destrucción de templos y obras de arte (como la dirigida por san Martín de Tours en las Galias), a menudo acompañadas de tumultos y asesinatos (como en el caso de la destrucción del *Serapeum* de Alejandría y de su valiosa biblioteca), concebidas a veces como verdaderas operaciones militares (como la expedición de monjes fanáticos al mando de san Juan Crisóstomo para destruir los santuarios paganos, que asoló las regiones de Siria, Arabia y Fenicia hacia el 399). Por fin, en el 423 el paganismo quedaba castigado con la pena de muerte.

#### **1.4. Un símbolo: Hipatia de Alejandría.**

En el siglo XIX, el cardenal Wiseman tendría la habilidad de crear un personaje que encarnaría por sí solo el mito de las catacumbas: Fabiola. Kingsley, su adversario literario y religioso, contraatacaría con otro símbolo no menos poderoso: Hipatia. Si la

---

<sup>44</sup> También es muy crítico Sulpicio Severo. Trompf (2000), pág. 284 y ss.

<sup>45</sup> MacMullen (1997), cap. I: *Persecution*.

primera personifica la cristiana de las catacumbas, la segunda es la encarnación de la mártir del fanatismo cristiano.

En la segunda parte de esta tesis tendremos ocasión de estudiar la carrera literaria de Hipatia de Alejandría (muerta en el 415). Los ilustrados del siglo XVIII, los librepensadores del XIX, harían de ella una mártir del helenismo, digna de sentarse junto a Giordano Bruno y a Campanella en el Olimpo de la libertad de conciencia. La Hipatia del mito es una joven inteligente y virtuosa, una virgen pagana que atrae la envidia y el odio del arzobispo Cirilo de Alejandría (376-444), futuro santo. Su muerte simboliza el fin del helenismo y el triunfo de las tinieblas medievales: un asunto de creencias<sup>46</sup>. Para Gibbon, el linchamiento de Hipatia encarna la idea básica de su obra: el triunfo del cristianismo supone la decadencia y muerte del mundo clásico<sup>47</sup>. Ahora sólo hablaremos de su base histórica: la filósofa alejandrina desmembrada por las turbas cristianas en el 415. Un examen de las fuentes revela un personaje no menos atractivo, pero bastante diferente del literario, y víctima de un conflicto en el que lo político pesa más que lo religioso.

Según todos los indicios, Hipatia -notable matemática, además de filósofa- era una mujer de unos sesenta años en el momento de su asesinato, y aunque no era cristiana, no parece tampoco que practicase ningún culto pagano. Se trataba más bien de una seguidora del platonismo, seguramente tan alejada del dogmatismo cristiano, como del politeísmo egipcio, y cercana a un monoteísmo de tipo filosófico, afín a Plotino<sup>48</sup>. Su prestigio moral la convertía en modelo admirado por paganos y cristianos cultos. Su asesinato parece tener más que ver con la política que con las creencias. Las campañas violentas que al final del siglo IV llevan a la destrucción de santuarios paganos en todo el Imperio se manifiestan en Alejandría en la destrucción del *Serapeum*. Hipatia no es molestada, y su escuela sigue recibiendo estudiantes paganos y cristianos. Uno de sus discípulos más queridos es Sinesio, obispo de Cirene.

---

<sup>46</sup> Dzielska (2003), pps. 15-40

<sup>47</sup> Dzielska (2003), pág. 18

<sup>48</sup> Dzielska (2003), pps. 60 y ss.

Con la subida a la sede episcopal del fanático Cirilo, la lucha se traslada del terreno de las ideas al político. El enfrentamiento entre Orestes, representante del poder civil y amigo de la filósofa, y Cirilo adquiere los rasgos de una lucha por el poder, o mejor aún, de dos concepciones diferentes del poder. Para Cirilo, el poder político debe supeditarse al religioso<sup>49</sup>. La humillación de Teodosio ante Ambrosio representa muy bien el camino recorrido desde que, a principios de siglo, los padres de Nicea se plegaban ante las decisiones de Constantino.

Orestes interviene para defender a los judíos, objeto de persecución y expulsión por parte de Cirilo. La agresión de Orestes por los monjes, y el castigo de uno de los monjes más violentos, que es honrado como mártir por los cristianos, lleva a la ciudad al borde de la guerra civil. Es entonces cuando se produce el linchamiento de la filósofa. Aunque la inspiración del crimen es indudablemente suya, los autores disienten acerca de la implicación directa o indirecta de Cirilo en el asunto. También sobre los autores materiales: mientras que unos acusan a los monjes, otros piensan más bien en los *parabolanos*, una especie de guardia pretoriana al servicio del patriarca<sup>50</sup>. Según esta teoría, el odio contra la filósofa no sería en tanto que pagana, sino como sospechosa de magia negra<sup>51</sup>. Así pues, no tan lejos de la interpretación de Gibbon<sup>52</sup>.

Pero antes de abandonar a Hipatia, vale la pena detenerse en una santa cristiana que, según parece, absorbió buena parte de su leyenda, si es que su leyenda no se inventó para superponerse al recuerdo de la ‘mártir pagana’. Se trata de santa Catalina de Alejandría, virgen sabia, mártir apócrifa de la persecución de Maximino<sup>53</sup>.

---

<sup>49</sup> Dzielska (2003), pág. 106

<sup>50</sup> Dzielska (2003), pág. 108

<sup>51</sup> Dzielska (2003), pág. 110.

<sup>52</sup> Recientemente, la historia de Hipatia ha sido adaptada al cine por Alejandro Amenábar. Resulta interesante constatar que el guión, de manera acertada, presenta ante todo un conflicto entre el ansia de poder político del obispo, y el intento de la autoridad civil por mantener el orden. *Agora* (Alejandro Amenábar, 2009).

<sup>53</sup> Dzielska (2003), pps. 127-129

## **2. EL NUEVO CONTEXTO MORAL.**

El mito de las catacumbas insiste en la diferencia moral entre el Imperio cristiano y el pagano. De manera acrítica, la mayoría de los artistas, escritores o cineastas que se han acercado al período retratan un imperio decadente y pervertido -que encontraría su mejor imagen en el célebre cuadro de Thomas Couture (1847)— y un cristianismo cargado de nuevos valores morales. Tradicionalmente, el cristianismo se vanagloriaba de haber abolido los juegos circenses. Desde Chateaubriand, esta superioridad moral del cristianismo se adornó con una nueva medalla: la abolición de la esclavitud.

### **2.1. La primera dinastía imperial cristiana**

El mito neroniano presenta a los emperadores paganos como monstruos capaces de todos los crímenes para mantenerse en el poder. En especial, la dinastía julio-claudia, denigrada por los historiadores que escribieron en tiempos de los antoninos -Tácito, Suetonio-, ha pasado a la leyenda como ejemplo de crueldad y vesania. Los crímenes familiares, las intrigas palaciegas, el uso sistemático del veneno, la exageración llevada hasta la locura, son tópicos que forman parte de las obras literarias o cinematográficas que abordan ese período.

En realidad, la dinastía constantiniana, con la que se abre la larga etapa del imperio cristiano, sobresale en el contexto de la historia romana por su crueldad y carácter sanguinario, y anticipa las que llenarán más tarde las crónicas bizantinas. Hay que tener en cuenta además que los historiadores que nos han dejado el testimonio de aquellas masacres no son, como en el caso de los acusadores de Nerón, sus acérrimos enemigos, ni escribían largo tiempo después de los hechos. Se trata de los propios apologistas, cortesanos y aduladores de la dinastía constantiniana, a cuya cabeza marchan Eusebio y Lactancio.

Por mucho que sus panegiristas intenten disculpar su ambición bajo el manto de la religión y los designios de la providencia, lo cierto es que la proclamación del 306 que



dio a Constantino el título de augusto fue una usurpación. De acuerdo con las leyes vigentes en el Imperio, su reinado fue pues ilegítimo. Lo que para sus aduladores es una cruzada victoriosa, es en realidad el crudo relato de una guerra civil, en la que el Constantino consiguió desembarazarse de todos sus contrincantes, la mayoría gobernantes legítimos, hasta dejar tan sólo a Licinio; también a él lo eliminaría finalmente en el 323<sup>54</sup>. La liquidación del sistema de la tetrarquía, que había instituido Diocleciano en el 286, fue acompañada de una matanza despiadada de todos los parientes de los césares y augustos depuestos, que no perdonó mujeres, ni niños.

Lactancio, el más feroz de los cronistas cristianos, se complace en narrar el exterminio de las familias de Galerio, Severo y Maximino Daza, así como la ejecución de la viuda y de la hija cristianas del propio Diocleciano, como signos de la venganza divina: es la famosa ‘justicia retributiva’ que caracteriza la tradición historiográfica cristiana<sup>55</sup>. Pero, una vez exterminados los perseguidores y sus descendientes, esta forma expeditiva de evitar el peligro de las usurpaciones a través del asesinato familiar arraigaría en esta dinastía, hasta convertirse en uno de sus rasgos característicos: todos sus soberanos, con la única excepción de Juliano, se mancharon las manos con la sangre de sus parientes más cercanos. De ahí que se haya llamado a este sistema *califal*, pues revela extrañas similitudes con la historia de otro gran imperio teocrático y monoteísta, que había heredado de Constantino algo más que la capital<sup>56</sup>.

El fundador de la dinastía dio ejemplo con el asesinato de su primogénito Crispo, apenas un año después de convocar y presidir en Nicea el primer concilio ecuménico de la Iglesia. Poco después se desharía de su esposa cociéndola viva en un baño de vapor, al parecer por instigación de su madre, santa Helena, según reconocen las crónicas cristianas. Estas justifican el parricidio acusando a Fausta de haberse dejado llevar por la

---

<sup>54</sup> Sobre los silencios y tergiversaciones de Eusebio en la *Vita Constantini*, vid. Trompf (2000), pág. 136 y ss.

<sup>55</sup> Lactancio, *De mor. pers.*, XXXIX, XL, L, LI.

<sup>56</sup> La dinastía otomana mantuvo esta costumbre hasta el siglo XVIII. Tras la muerte de un sultán, aquel hijo varón que se hiciera primero con el poder eliminaba a todos sus hermanos: para no derramar la preciosa sangre de la dinastía, se les solía estrangular con un hilo de seda. Además, circuncidaban piadosamente a los recién nacidos antes de ejecutarlos. En cuanto a las hembras, se respetaba su vida, aunque no la de sus hijos varones.

pasión culpable de Fedra, lo que de paso sirve para excusar la ejecución de Crispo, su Hipólito. La verdad parece más prosaica: Crispo debió de recordar a su padre que se acercaba su *vicennalia*, es decir, el momento en el que debía retirarse, según la ley vigente, impuesta (y respetada) por Diocleciano<sup>57</sup>. Al lado de estos crímenes, la ejecución de su sobrino Liciniano, o la de su padre y hermano políticos, son episodios menores, que cabe consignar sólo por mor de la exactitud.

En cualquier caso, los hijos de Constantino aprendieron y emularon el ejemplo paterno. A su muerte, no queriendo repartirse la herencia con sus primos según la voluntad paterna, los hijos de Constantino ordenaron una matanza sin precedentes: fueron exterminados dos hermanos del emperador fallecido y siete de sus sobrinos, entre ellos los dos que había designado para gobernar una parte del Imperio. Aparte de los verdugos, sólo sobrevivieron dos de los descendientes de Constancio Cloro: Galo y Juliano. Los tres hermanos vencedores se repartieron el botín. Muy pronto surgieron las disputas entre ellos. Constantino II cayó mientras guerreaba contra su hermano Constante. Constante y Constancio se mantuvieron en el poder durante algún tiempo, en una calma tensa que presagiaba un futuro enfrentamiento. Pero antes de que éste estallara, Constante murió a manos del usurpador Magnencio, derrotado más tarde por Constancio. Toda la herencia terminó pues en manos de éste último, precisamente el que parece haber dirigido la matanza del 337; poco después, ordenaría también la muerte de su sobrino Galo, al que poco antes había nombrado César. Sólo el fallecimiento de Constancio salvó de la muerte a Juliano, al que había ordenado detener.

## 2.2. ¿Una dulcificación de las costumbres?

El prestigio milenario de Constantino no ha resistido el ataque de la crítica moderna. Hoy muchos cristianos se lamentan de la impronta que dejó en la historia de la Iglesia, culpando a la influencia imperial de esa decadencia moral tan rápida y evidente,

---

<sup>57</sup> Burckhardt (1988), pág. 320-21. Según el pagano Zósimo, fueron el miedo al castigo por su parricidio lo que le puso en manos de los cristianos, que le prometieron el perdón a través del bautismo. *Ibidem*, pág. 333.

que hizo lamentar a san Jerónimo, a comienzos del siglo V, el empobrecimiento espiritual que había acompañado el enriquecimiento y el encumbramiento de la Iglesia después de su triunfo. Sin embargo, sigue existiendo a propósito de su figura un tópico muy común: el que considera que sus “errores” personales se compensan desde un punto de vista general por los beneficios que trajo la sustitución del paganismo por el cristianismo. Muchos manuales afirman que a lo largo del siglo IV las costumbres del Imperio se dulcificaron gracias al benéfico influjo del cristianismo en la legislación y en la sociedad. Y para justificar esto se suelen aducir dos ejemplos: la desaparición de las costumbres más crueles, como la tortura o los juegos circenses; y el ocaso de la esclavitud.

En el primero de los casos, la verdad es precisamente lo contrario. La legislación del Bajo Imperio es más dura y cruel que la de los siglos anteriores. La tortura, utilizada raramente con los hombres libres durante el Alto Imperio, pasó a partir del siglo IV a emplearse de manera sistemática, no sólo como método para conseguir la confesión, sino como forma de endurecer una pena, o como simple castigo. Las penas decretadas por Constantino son singularmente sádicas: en una ley prevé la amputación de las manos de los funcionarios corruptos; en otra prescribe que los condenados por raptar a una doncella sean ejecutados mediante el método de introducirles plomo fundido por la garganta. En el otro lado de la balanza puede aducirse que, por influencia cristiana, la cruz se utilizará cada vez menos como forma de suplicio<sup>58</sup>.

Es totalmente infundada la afirmación de que los emperadores cristianos abolieron los juegos circenses. De hecho, Constantino destacó por ser un gran aficionado a estos espectáculos. Bajo su gobierno, el anfiteatro de Tréveris, uno de los mayores del Imperio, vivió una época dorada<sup>59</sup>. Decidido a exterminar a los prisioneros bárbaros capturados en las guerras fronterizas, tuvo la idea de arrojarlos a la arena para que fueran devorados por bestias salvajes. Así murieron los reyes Ascarico y Merogaiso, y así acabaron los prisioneros brúcteros, pues Constantino consideró que eran demasiado inseguros como soldados, y demasiado díscolos para ser utilizarlos como esclavos<sup>60</sup>. En

---

<sup>58</sup> Cornell y Matthews (1982), pág. 200.

<sup>59</sup> MacMullen (1969), pág. 39-40.

<sup>60</sup> Burckhardt (1988), pág. 77.

recuerdo de sus victorias instituyó los *ludi francici*. El mismo año que firmaba en Milán el documento conocido como Edicto de Tolerancia, los anales de Tréveris registran una escena que más adelante se atribuiría a los mártires cristianos: los prisioneros francos, impacientes por morir, se abalanzaron sobre las fieras con decisión suicida.

La pasión por los juegos no sólo no desapareció con la conversión del Imperio, sino que es además uno de los rasgos que caracterizan la Antigüedad tardía. El Coliseo fue restaurado bajo Valentiniano III (425-450), y todavía en tiempos de Odoacro los asientos principales seguían reservados a la aristocracia senatorial. De hecho, los juegos sobrevivieron al Imperio en Occidente: en la Galia merovingia se celebrarían a los largo del siglo VI en Arlés, Soissons y París<sup>61</sup>. Su paulatina desaparición no puede atribuirse a razones morales, sino a la decadencia urbana que caracteriza la Alta Edad media.

Aunque la célebre novela de Wallace, *Ben-Hur*, adaptada dos veces al cine con enorme éxito, nos induce a situar las escenas de las carreras de aurigas en el siglo I, la verdad es que este tipo de espectáculos alcanzó su cenit a partir del siglo IV: la rebelión de Tesalónica, en el 390, que Teodosio reprimiría con una matanza de siete mil personas, había empezado por el encarcelamiento de un famoso auriga, acusado de la violación de un sirviente del gobernador. La afición a este espectáculo se mantuvo en la etapa bizantina: la rebelión de Nika, que casi derribó el trono de Justiniano, y dio a Teodora la oportunidad de mostrar la fuerza de su carácter, había comenzado también por un incidente en el hipódromo. Pero no sólo se practicaba esta forma de juegos circenses, relativamente menos cruel. Las *uenationes*, combates de hombres contra fieras, gozaron de tal éxito en los primeros siglos del Imperio cristiano, que se organizaban expediciones para obtener en lugares lejanos animales exóticos. Y el más sangriento de todos los espectáculos, el *munus gladiatorum*, que consistía en un combate entre dos gladiadores hasta que uno cayera herido o muerto, siguió practicándose en Roma hasta después del año 434.

Es cierto que algunos Padres de la Iglesia se distinguieron por su oposición a los juegos. Pero es preciso leer con detenimiento sus palabras. San Agustín, en un célebre

---

<sup>61</sup> Marrou (1977), pág. 33 y ss.

sermón exclama: *Los demonios se complacen en los cánticos de la vanidad, en los espectáculos estúpidos y en las obscenidades de los teatros, en la locura del circo, en la crueldad del anfiteatro, en los conflictos apasionados -disputas, riñas- que, llevadas hasta el odio, oponen al público por culpa de este pestífero: un mimo, un histrión, un pantomimo, un auriga, un gladiador. Abandonarse a ellos, es ofrecer incienso a los demonios en vuestros corazones*<sup>62</sup>. La crueldad del anfiteatro aparece en último lugar, y que el primero lo ocupa la condena de las obscenidades del teatro. En puridad, los reproches al auriga y al gladiador (*uenatore*) van detrás de los dirigidos contra el mimo, el histrión y el pantomimo. No se trataba pues de una oposición a los juegos en sí, por razones humanitarias. Se trataba simplemente de denostar la vida mundana, en la medida en que apartaba al cristiano de designios más elevados. Lo que preocupa no es tanto las muertes en la arena, como los tumultos que sacuden al público al observarlas. De hecho, para lo que la Iglesia ha utilizado la animadversión de san Agustín por las diversiones profanas ha sido para justificar durante siglos los ataques contra aquellos espectáculos que no podía controlar. Todavía en el siglo XX lo citaría Pío XI para apoyar sus advertencias contra la perniciosa influencia del cinematógrafo sobre la juventud católica<sup>63</sup>. Y la del santo obispo de Hipona no era ni mucho menos una actitud aislada o novedosa dentro del cristianismo. Tertuliano dedicó a los espectáculos uno de sus libros polémicos, en el que atacaba el teatro más aún que al anfiteatro. Uno de los documentos morales más antiguos del cristianismo -la *Tradición apostólica* atribuida a Hipólito, y vigente desde el siglo III-, especifica la lista de las profesiones que deben ser excluidas del bautismo: el pintor, el escultor, el actor y hasta el maestro de escuela preceden al gladiador en la lista de profesiones prohibidas<sup>64</sup>. Por otro lado, es conveniente recordar que la Iglesia tenía poder e influencia suficiente

---

<sup>62</sup> San Agustín, *Sermón* 198.

<sup>63</sup> *Divini Illius Magistri* (1929), 56 y 57.

<sup>64</sup> *Traditio apostolica*, cap. 16: *They will inquire concerning the works and occupations of those who are brought forward for instruction. If someone is a pimp who supports prostitutes, he shall cease or shall be rejected. If someone is a sculptor or a painter, let them be taught not to make idols. Either let them cease or let them be rejected. If someone is an actor or does shows in the theater, either he shall cease or he shall be rejected. If someone teaches children (worldly knowledge), it is good that he cease. But if he has no (other) trade, let him be permitted. A charioteer, likewise, or one who takes part in the games, or one who goes to the games, he shall cease or he shall be rejected. If someone is a gladiator, or one who teaches those among the gladiators how to fight, or a hunter who is in the wild beast shows in the arena, or a public official who is concerned with gladiator shows, either he shall cease, or he shall be rejected [...]*.

como para hacer cumplir sus prescripciones en aquellos aspectos que le parecían primordiales. En tiempos de san Agustín ya no se celebraban, por ejemplo, las Olimpiadas, prohibidas por Teodosio en el 393. La razón es que estos juegos atléticos, que no tenían nada de crueles ni de cruentos, se hacían en honor a los dioses paganos. Y la idolatría era una abominación que la Iglesia no consentía.

### 2.3. Esclavitud y cristianismo

Otra afirmación, tan tópica como falsa, atribuye al benéfico influjo de la Iglesia la desaparición de la esclavitud. [El cristianismo] *en el cielo no ha colocado más que un solo Dios; sobre la tierra ha abolido la esclavitud*: si no nos equivocamos, fue Chateaubriand quien popularizó esta idea como argumento polémico, para poder atacar a los partidarios de la Revolución en su propio terreno. Según el Vizconde, la humanidad debía al cristianismo *un derecho político y de gentes desconocido de los pueblos antiguos, y, sobre todo, la abolición de la esclavitud. ¿Quién no se sentirá conmovido por la hermosura y grandeza del cristianismo? ¿A quién no hará doblar la rodilla esa masa enorme de beneficios?*<sup>65</sup> La esclavitud y los juegos circenses, además de toda clase abominaciones y violencias, habían manchado la toda historia de la Roma pagana, sin excluir al período republicano, la Edad de Oro de los jacobinos.

Es cierto, conceden los partidarios del tópico, que ningún documento del primitivo cristianismo ataca la esclavitud como institución, y no puede negarse que abundan los pasajes atribuidos a san Pablo<sup>66</sup> y a san Pedro<sup>67</sup> que la defienden. Sin embargo -se suele replicar- el revolucionario concepto de la fraternidad cristiana no podía menos que minar una institución basada sobre la idea de la desigualdad humana. El triunfo de la Iglesia y de la humanitaria moral que preconizaba sería, afirman los

---

<sup>65</sup> Chateaubriand (1803), cap. XIII, pág. 605, y XII, pág. 597.

<sup>66</sup> I Tim. 6, 1-2; I Col, 3, 22; I Col, 4, 1; Tito, 2, 9: *Que los siervos estén sujetos a sus amos, complaciéndoles en todo y no contradiciéndoles ni defraudándolos en nada.*

<sup>67</sup> I Pe., 2, 18: *Los siervos estén con todo temor sujetos a sus amos, no sólo a los bondadosos y afables, sino también a los rigurosos.*

defensores de los valores liberadores del cristianismo, el comienzo del fin de tan inhumana institución.

En realidad, el declive de la esclavitud es anterior al triunfo del cristianismo, pues se inició durante la gran crisis del siglo III, y tuvo fundamentalmente causas socioeconómicas. Aunque el proceso coincidió parcialmente con el asentamiento del cristianismo, no puede deducirse una relación de causa-efecto entre ambos fenómenos. Por otro lado, la sociedad del Bajo Imperio no se caracterizó precisamente por una mayor fraternidad social, sino por todo lo contrario. Nunca fueron mayores las diferencias entre *honestiores* y *humiliores* como en los siglos del Imperio cristiano.

La crisis económica se produjo una gran polarización social, al tiempo que las clases medias, muy perjudicadas por el sistema fiscal, decayeron hasta casi desaparecer. Surgió toda una legislación para abolir la libertad profesional, obligando a los hijos de los artesanos y comerciantes a seguir la profesión de sus padres, incluso a buscar mujer dentro de su mismo gremio. Así los *collegia*, aquellas instituciones a cuyas ventajas se creyó durante mucho tiempo que se habían acogido los cristianos para construir las catacumbas, llegaron a ser tras el triunfo de la Iglesia un instrumento más de control del Estado sobre los individuos. El cargo de curial, un honor apreciado en otros tiempos, se convirtió en una maldición hereditaria, de manera que los emperadores cristianos llegaron a considerar la inscripción de ese orden como una pena a la que a veces se condenaba a los disidentes religiosos: Honorio castigó así a los apóstatas, y Justiniano, ya en tiempos bizantinos, impuso aquella pesada carga a los judíos, los herejes y los clérigos aficionados al juego<sup>68</sup>.

En cuanto a la esclavitud, su decadencia coincidió con el auge del colonato. Muchos campesinos pobres, oprimidos por un sistema fiscal insoportable, optaron por buscar el amparo de algún poderoso a cambio de la propiedad de sus tierras. Llegó un momento en que el colono apenas se distinguía del esclavo; hasta tal punto, que la nomenclatura jurídica se hace confusa en los textos tardíos. Poco a poco dejaron de ser campesinos libres, para convertirse en siervos adscritos a la tierra, sin capacidad legal

---

<sup>68</sup> Walbank (1997), pág. 96.

para abandonarla. En el año 332, un edicto de Constantino establecía que los colonos fugitivos serían encadenados y tratados como esclavos huidos<sup>69</sup>.

Si hubiera que escoger un período en el que mejoraron francamente las condiciones de vida de los esclavos, habría que retroceder al siglo II y a las novedades legislativas introducidas por los Antoninos. Obviamente, la filantropía de los “emperadores filósofos” no tuvo nada que ver con el cristianismo, sino con la moral estoica, que insistía en la común condición humana de amos y esclavos. Un filósofo como Séneca llamaba a éstos *compañeros de vida, amigos humildes y hermanos en servidumbre*<sup>70</sup>. De esta época datan las medidas que limitaban el hasta entonces omnipotente dominio de los amos sobre los esclavos, al prohibir la venta de la esclava a un alcahuete o del esclavo a un empresario de combates de gladiadores, además de perseguir la castración de los siervos y de obligar a los amos a comparecer ante un magistrado para poder condenar a muerte a un esclavo. También proceden de estos tiempos las medidas favorables a la manumisión, y la restitución de la libertad para los nacidos libres o de madre manumitida, así como la consolidación de la condición de los libertos.

Frente a este corpus, las medidas de Constantino son más bien mezquinas: disposiciones a favor de mantener unidos a los matrimonios de esclavos, y prohibición de que los judíos posean esclavos cristianos<sup>71</sup>. Más aún, hubo retrocesos importantes, pues Constantino consintió que los propietarios dispusieran de la vida de sus siervos, prohibiendo perseguir a los amos cuyos esclavos hubieran muerto después de recibir malos tratos<sup>72</sup>, y estableció penas severísimas para las mujeres libres que mantuvieran relaciones con esclavos, que llegaban a condena capital y confiscación de bienes en caso de cohabitación secreta. También confirmó la vieja norma que mantenía en la esclavitud a los hijos de hombre libre y madre esclava, y condenó a volver a la esclavitud a los libertos que se mostraran insolentes con sus antiguos amos<sup>73</sup>.

---

<sup>69</sup> Walbank (1997), pág. 140.

<sup>70</sup> Cochrane (1983), pág. 142, y Aymard (1967), pág. 390-91.

<sup>71</sup> Cochrane (1983), pág. 199, y Burckhardt (1982), pág. 363.

<sup>72</sup> Burckhardt (1982), pág. 363, y Aymard (1967), pág. 605.

<sup>73</sup> Cochrane (1983), pág. 201-202.



Las medidas que más suelen mencionarse en favor de la supuesta mejora de la condición servil bajo Constantino por influencia del cristianismo son sus dos disposiciones a propósito de la *manumissio in ecclesia*<sup>74</sup>. Basta observarlas desde cerca para darse cuenta que nada tienen que ver con la *Emancipation Proclamation* de Lincoln. Constantino simplemente establecía que el viejo sistema de la manumisión de un esclavo ante un magistrado pudiera hacerse también tomando al clero como testigo. En realidad, más que favorecer la manumisión, lo que hacían estas disposiciones era otorgar un poder mayor al clero, que asumía funciones hasta entonces reservadas a la autoridad civil. Por otra parte, hay que recordar que tras las donaciones constantinianas, la Iglesia se había convertido en uno de los principales propietarios de tierras y esclavos. Ese patrimonio fue creciendo sobre todo por los legados que permitía la ley a partir del 321. Tanto fue así, que Valentiniano I tuvo que poner algunas trabas al proceso, y prohibir las donaciones de mujeres solteras y viudas al clero.

En contra de lo afirmado tantas veces y admitido popularmente, la actitud de la Iglesia ante la esclavitud no fue nunca de oposición. Más bien al contrario. A partir del siglo IV numerosos concilios lanzaron el anatema contra todos aquellos que osaran animar al esclavo a despreciar a su amo, a servirle con desgana o a huir de la servidumbre<sup>75</sup>. El propio san Agustín empleó a fondo su maestría dialéctica a fin de demostrar que el mandato bíblico que exigía a los judíos la liberación de sus siervos al comienzo de su séptimo año de servidumbre, como muy tarde, no obligaba a los amos cristianos<sup>76</sup>. No extrañará en este contexto que la rebelión de los esclavos adquiriera a menudo tintes de disidencia religiosa. Ya hemos visto como en el siglo IV, el cisma donatista proporcionó base ideológica a la revuelta de los *circumcelliones*<sup>77</sup>, un movimiento de esclavos fugitivos y campesinos sin tierra dirigido contra los terratenientes y el clero.

Por otra parte, no debe olvidarse que aunque la esclavitud fue totalmente eclipsada por la servidumbre durante la Edad Media, la Iglesia no la abolió, ni la declaró

---

<sup>74</sup> Cochrane (1983), pág. 316 y 321.

<sup>75</sup> Canon del concilio de Ganges, en Paflagonia, en Aymard (1967), pág. 605.

<sup>76</sup> Aymard (1967), pág. 612.

<sup>77</sup> Walbank (1997), pág. 140.

contraria a sus enseñanzas. Fue precisamente en el siglo XVI, en un momento en el que los europeos se apasionaban por cuestiones religiosas, cuando la institución renació. La extensión del cristianismo por los primeros imperios coloniales europeos se debió en parte a la existencia de la trata y la esclavitud: los cristianos de origen africano que viven en América lo son, porque sus antepasados fueron esclavos. Los propietarios utilizaban la religión como un método de aculturación. En la Cuba decimonónica se utilizaban aún catecismos especialmente concebidos para los negros, en los que se explicaba las obligaciones del cristiano con imágenes sacadas de la esclavitud: analogías tales como la que comparaba la Iglesia con el ingenio, Jesucristo con el amo, y el papa con su mayoral<sup>78</sup>. El amo y el mayoral merecían el mismo respeto que Dios y su Vicario, afirmaban estos catecismos, contemporáneos de Chateaubriand.

La trata de esclavos se mantuvo durante siglos, sin que los portugueses católicos, ni los holandeses calvinistas, ni la mayor parte de los cristianos de las restantes confesiones cristianas que se dedicaron luego a tan lucrativo negocio encontraran en las enseñanzas de sus respectivas iglesias nada que les hiciera dudar de su legitimidad. Por el contrario, los misioneros participaron activamente en el tráfico de esclavos. En el siglo XVII, los jesuitas de Luanda tenían más de mil esclavos a su servicio, y era habitual que los sacerdotes se resarcieran de la pobreza de su paga completando sus ingresos mediante la trata. Los primeros éxitos de la evangelización en África negra tuvieron también que ver con la esclavitud: algunos pueblos creyeron equivocadamente que el bautismo les libraría de aquel terrible azote<sup>79</sup>. Sí hubo, en cambio, un

---

<sup>78</sup> He aquí, como ejemplo, la forma en que se enseñaba la doctrina ultramontana a los esclavos africanos en la Cuba de finales del siglo XVIII: *Pongan ustedes cuidado, para saber bien esto, q es preciso saberlo. La cabeza de este Ingenio es su amo; pero quien gobierna el ingenio (por q su amo lo ha puesto aquí, para q lo gobierne ) es el Maioral; y por eso el Mayoral es y se llama tambien cabeza del Ingenio. Pues lo mismo: el Papa es cabeza de la Iglesia, porq N.S.J.C lo ha puesto para que gobierne. El q. gobierna el Ingenio se llama Mayoral; el Papa, q gobierna la iglesia se llama Vicario de J.C. / Quando el Mayoral manda una cosa, su amo lo manda, y quando el Papa manda una cosa, J.C. la manda y como el q no hace lo q manda el Mayoral, no cumple con su obligación, y merece castigo, asi mismo el q no hace lo q manda el Papa no cumple con su obligacion, y merece q lo castigue Dios.* Laviña (1989), pág 92 y 93. El texto procede de la Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales, publicada por primera por Nicolás Duque de Estrada en La Habana, en 1797.

<sup>79</sup> Jedin (1978), tomo VI, pág. 405. Un amargo detalle, que permite entrever tanto la actitud de los religiosos europeos, como las razones de los tímidos triunfos misioneros en el África negra: en 1660, la reina Nzinga, recién convertida, dirigió un escrito a la Propaganda, solicitando que un decreto prohibiera la venta de negros bautizados. Ningún misionero había llegado tan lejos en sus protestas.

movimiento en contra de la esclavitud de los indios: la Iglesia se oponía a ciertas formas de esclavitud, pero no a la institución en tanto que tal<sup>80</sup>.

Por supuesto, en la Roma papal había esclavos particulares y estatales. La Santa Sede poseía esclavos paganos, los heredaba, compraba y vendía. Hasta el siglo XVIII había incluso cierta resistencia a la conversión, ya que el bautismo implicaba la manumisión. Se utilizaban sobre todo en las obras públicas y en las galeras. El ocaso de la esclavitud pontificia estuvo provocado por la Revolución francesa, aunque de forma indirecta. La desaparición de la flota papal, como consecuencia de la expedición de Bonaparte a Egipto, acabó bruscamente con la necesidad de galeotes.

Cuando empezó el movimiento abolicionista, las grandes iglesias se mantuvieron al margen, cuando no se enfrentaron a él: fueron grupos cristianos minoritarios y marginales, como los cuáqueros, los que iniciaron la cruzada contra la trata, proclamando casi en solitario la incompatibilidad del tráfico carne humana con el Evangelio. La Iglesia católica se resistió largo tiempo incluso a condenarlo: no lo haría hasta el pontificado de Gregorio XVI y a regañadientes, cuando Inglaterra ya llevaba décadas persiguiendo a los negreros por el Atlántico. En cuanto a la esclavitud propiamente dicha, en general, los países católicos fueron más tardíos en abolirla que los protestantes, sin que faltaran para ello justificaciones de orden teológico sacadas de san Pablo. Dos monarquías católicas, la española, en Cuba (1886), y el Imperio del Brasil (1888), fueron los dos últimos Estados cristianos en abolir la esclavitud<sup>81</sup>.

La condena de la esclavitud se hizo esperar hasta finales del siglo XIX, en un contexto que merece la pena recordar. En 1888 León XIII escribió una encíclica con el nombre de *Libertas*: no defendía sin embargo el abolicionismo, sino la teoría de que la verdadera esclavitud es el pecado, y su argumento principal era la condena de la libertad de pensamiento y opinión. En ese mismo año se abolió la esclavitud en Brasil, lo que provocó una oleada de entusiasmo en la opinión pública occidental. El papa aprovechó esta circunstancia para publicar en mayo de 1888 una carta, *In plurimis*, dirigida al

---

<sup>80</sup> El final de *Quo vadis?* presenta precisamente esa situación: los protagonistas siguen teniendo esclavos, aunque ahora les tratan con caridad cristiana.

<sup>81</sup> Volveremos sobre este asunto en el cap. XVIII, 4.

episcopado brasileño, en la que se felicitaba por tan humanitaria medida, atribuyendo a la Iglesia el mérito de haberse opuesto siempre a la esclavitud: en realidad, la iglesia brasileña, muy conservadora, y propietaria de esclavos, nunca había apoyado el movimiento abolicionista<sup>82</sup>.

El cardenal francés Lavignerie<sup>83</sup>, interesado en la expansión colonial en África, no dejó pasar la ocasión para demandar al pontífice una condena explícita de la esclavitud que ayudara en la erradicación de la trata en aquel continente. Para entonces, los negreros que actuaban en el África ecuatorial eran árabes, y la represión de este comercio era una de las coartadas filantrópicas que encubrían la ambición colonial de las potencias europeas. León XIII respondió a sus deseos en 1890, publicando una carta en la que se animaba a las potencias europeas a luchar contra la *media luna y la barbarie*, y en pro de la redención de la raza negra. En justa reciprocidad, una conferencia colonial reunida ese mismo año en Bruselas agradeció al pontífice el respaldo que prestaba a su labor humanitaria<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> Nabuco (1977), pág. 19: *The Catholic Church, despite its immense power in a country still greatly fanatized by it, never raised its voice in Brazil in favor of emancipation.*

<sup>83</sup> Resulta interesante subrayar el papel que este cardenal tiene en el desarrollo de la arqueología cristiana y, por lo tanto, en el desarrollo del mito neroniano, en especial durante su episcopado en Argel y Cartago. Como afirma Frensd, *Nationalism allied to clericalism proved a formidable combination.* Frensd (1996), pág. XVI y ss.

<sup>84</sup> Fliche-Martin (1974), tomo XXV, pág. 421.

## CAPÍTULO V

### NERÓN, EL TIRANO

**Nerón:** *No os defendáis tanto, vida,  
pues tantas quitastes vos.*

*¡Júpiter conmigo sea! (hiérese)*

*Muero ya. ¡Popea! ¡Popea!*

**Pueblo:** *¿Adónde está aquel tirano?*

**Niceto:** *Ya viene el pueblo romano.*

**Labrador:** *¡Qué cara ha puesto tan fea!*

*(Roma abrasada, Lope de Vega)<sup>1</sup>*

Desde hace casi dos milenios, los anatemas de los teólogos y las censuras de los historiadores han caído sobre el recuerdo de Nerón. Detrás de ellos, una legión de dramaturgos, libretistas, novelistas y directores de cine han explotado su leyenda sin preocuparse por buscar la verdad, sin temer caer en la caricatura: ¿A quién podía preocuparle la fama de semejante monstruo? La densa maraña de tópicos tejida a su alrededor ha terminado por ocultar totalmente al hombre. Hoy sólo percibimos la máscara del personaje: un tirano cruel, matricida, hedonista sin escrúpulos, incendiario cobarde y mediocre rapsoda.

La personalidad de Nerón Claudio César Augusto Germánico (37-68), más conocido como emperador Nerón, último retoño del árbol de los Julios y los Claudios, palidece ante la brillantez del personaje literario y cinematográfico que le ha usurpado el nombre. El emperador que, según sus biógrafos, valoraba más que cualquier otra cosa los laureles cosechados como histrión, ha cosechado un éxito como *character* casi imposible de igualar: más de diecinueve siglos en cartel avalan su talento escénico...

---

<sup>1</sup> *Roma Abrasada*, comedia publicada hacia 1598.

Disfrutemos del espectáculo, pero no nos dejemos engañar por la tramoya. Nerón, tal y como lo muestran la mayoría de los libros, pinturas y películas de los que es protagonista, no es una figura histórica: es un arquetipo.

## 1. VERSIONES DE NERÓN.

Por principio, resulta saludable desconfiar de los juicios históricos cargados de significación ética. Puesto que nuestra propia experiencia nos demuestra que los códigos morales de apariencia más sólida pueden caer en desuso de una generación a otra, considerar a un individuo que vivió hace veinte siglos como encarnación del mal parece, cuando menos, temerario. Aunque parezca innecesario reafirmarlo: en esta tesis no intentamos rehabilitar a Nerón, ni tampoco condenarlo, sólo analizar su figura y el mito que ha engendrado. Sin embargo, el mito de Nerón es tan poderoso, que por fuerza cualquier intento de restablecer la objetividad y poner en cuestión alguna de esas imágenes parecerá un intento de disculparle.

A simple vista, en el caso de Nerón impresiona la unanimidad de las condenas. El *consensus auctorum* comprende testimonios antiguos y juicios modernos, se apoya sobre la opinión de los historiadores paganos y se refuerza con el veredicto de los Padres de la Iglesia. La lista de los crímenes y atrocidades que se le atribuye es tan larga que disuade a los que se acercan de intentar verle como algo diferente de un error de la naturaleza, convertido en emperador por una aberración de la historia.

Lo peor que se puede decir de un gobernante es que es un nerón. No son precisas las comillas: el Diccionario de la Real Academia define *nerón*, con minúscula, como *hombre muy cruel*; consecuentemente, *neroniano* significa *cruel, sanguinario*<sup>2</sup>. Se diría que la perversidad de este hombre hubiese sido tan excepcional, que, incluso en el contexto ya de por sí cruel y sanguinario de la Edad Antigua, brillara hasta el punto de eclipsar las atrocidades de los reyes asirios o de los sufetes púnicos. Pero basta acercarse a las fuentes del mito para que este espejismo de unanimidad se desvanezca. La

---

<sup>2</sup> DRAE, edición 23. <sup>a</sup>, publicada en octubre de 2014.

supuesta maldad intrínseca del personaje, al parecer independiente de su tiempo y circunstancias, sólo puede entenderse dentro de una perspectiva ahistórica y acrítica.

Desde cerca, se distinguen al menos tres versiones diferentes de Nerón. La primera de esas versiones, que llamaremos “clásica”, se enmarca dentro de los tópicos de la tradición antitiránica. Tácito (Cornelius Tacitus, 55-120) y Suetonio (Gaius Suetonius Tranquillus; hacia 70-126), historiadores del siglo II, son sus fuentes principales; más tardío, y también menos fiable, Dion Casio (Dion Casio Coceyano, hacia 155-235) –su obra sólo se conserva a través de resúmenes bizantinos- completa la triada fundamental de testimonios paganos<sup>3</sup>.

La segunda tradición en torno a Nerón es la cristiana, y presenta una estructura dual. La corriente principal hace de él un perseguidor, semejante a Herodes o Diocleciano. Pero existe también una rama radical, esotérica, que arranca del Apocalipsis, para la que Nerón es algo más que un simple enemigo de la Iglesia: es el Anticristo.

El último de los avatares de la más extremada versión de la leyenda neroniana reapareció tardíamente: se hizo visible en el seno del ultramontanismo ochocentista. Pronto abandonó su carácter esotérico y oculto para conquistar tal popularidad, que llegó a eclipsar a todas las demás versiones. Era el resultado de una síntesis de las tradiciones pagana y cristiana, a la que se añadían una serie de elementos extraídos de la historia contemporánea. Entre los historiadores, sería Renan quien diera al mito la forma definitiva; entre los escritores, Sienkiewicz produjo la cristalización literaria más acabada. Es la que nosotros hemos llamado “el mito de Nerón”. Le dedicaremos la segunda y tercera partes de esta tesis<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Griffin (2005), pág. 235 y ss: “Sources for the Neronian Material in Tacitus *Annals*, Suetonius *Nero* and Cassius Dio”.

<sup>4</sup> Nos parecen pertinentes estas reflexiones sobre la fortuna historiográfica de Nerón: *Hormis un nombre restreint de spécialistes, les opinions courantes sur l'empereur Néron, même dans l'esprit de personnes possédant véritablement une haute cultura, découlent toujours d'une tradition historique essentiellement hostile, hostile à fortiori, parce que l'on désirait atteindre Domitien à travers le dénigrement du dernier des Julio-Claudiens, qui était de plus le premier César à avoir persécuté les chrétiens.* LE SIEN, en VV.AA. (1977), actas de *Neronia*.

## 1.1. Historia y juicio moral.

Las versiones de la historia neroniana que han llegado hasta nosotros no son sólo diferentes entre sí; además, se excluyen recíprocamente en muchos puntos. Si para los cristianos Nerón ocupa un lugar señero entre los malos monarcas por su carácter perseguidor, para los autores paganos la represión del cristianismo, considerado generalmente como aborrecible, es uno de los deberes de estadista que Nerón cumplió por el bien común. Si dejamos por ahora de lado el caso de Tácito, que exige un comentario detallado, Suetonio incluye el suplicio de los cristianos *-clase de hombres llenos de supersticiones nuevas y peligrosas-* entre aquellos actos de Nerón *de los cuales unos son superiores a todo elogio, y los otros a todo censura*, y los opone a *las infamias y los crímenes* que relata a continuación. Sin embargo, más que la benevolencia del juicio, lo que causa nuestra perplejidad, y nos advierte de la temeridad de confundir el código moral que lo inspira con una ley natural, inmanente y eterna, es el contexto, para nosotros absurdo, de “buenas acciones” entre las que coloca el martirio de los cristianos: ¡entre la loable prohibición de vender *nada cocido en las tabernas, excepto legumbres* y las benéficas medidas para *frenar la licencia de los aurigas y desterrar a los mimos*!<sup>5</sup>

La dificultad para interpretar las condenas morales lanzadas contra Nerón por los historiadores antiguos puede extenderse también a los casos en apariencia más claros: el de los crímenes contranatura que se le atribuyen, como el matricidio o el fratricidio. En teoría, se trata de acciones espantosas, que todo código moral censura como contrarias a la “Ley natural”. He aquí la narración de Tácito acerca de estos crímenes: el envenenamiento de Británico (hijo de Claudio, y por lo tanto hermano adoptivo de Nerón, además de su cuñado), cuando su víctima apenas contaba trece años: *En la misma noche tuvo lugar el asesinato de Británico y la incineración del cadáver, ya que se habían hecho previamente todos los preparativos de su funeral, que fue modesto. Sin embargo fue sepultado en el Campo de Marte, en medio de una lluvia tan torrencial que el vulgo creyó que era un*

---

<sup>5</sup> Suetonio, *Vita neronis*, XVI y XVII (Trad. de Jaime Arnal, Barcelona, Orbis, 1985). Precisamente la extrañeza de este contexto ha hecho dudar a algún autor de que pudiera tratarse de una interpolación tardía. Hochart (1884), pág. 148.



*presagio de la ira de los dioses contra un crimen que la mayoría de los hombres justificaba, atendiendo a que las rencillas entre los dos hermanos eran cosa antigua y a que no podían compartir el reino. Cuentan la mayoría de los historiadores de aquellos tiempos que en múltiples ocasiones, antes de asesinarle, Nerón había abusado de la niñez de Británico, por lo que su muerte ya no podía parecer prematura ni cruel, por más que hubiese sido perpetrada durante los sagrados ritos de la mesa, sin darle tiempo siquiera a abrazar a sus hermanas, ante los ojos de su enemigo y sobre la última sangre de los Claudios, mancillada antes con la violación que con el veneno.*<sup>6</sup>

Así pues, según Tácito, los contemporáneos de aquellos hechos vieron uno de los más claros indicios incriminatorios de Nerón en el chaparrón que empapó a los asistentes al funeral. Cuántas de las acusaciones recogidas por sus cronistas se basaron sobre pruebas tan sólidas como ésta es algo que hoy sólo podemos conjeturar. En todo caso, el Tácito afirma que, pese a juzgarle culpable, los contemporáneos de Nerón fueron indulgentes ante el crimen, y lo justificaban por razones de Estado: dejar vivo al hijo de Claudio y Mesalina era una invitación a la guerra civil. Ahora bien, un escrúpulo más supersticioso que moral, suscitado por la mencionada incidencia meteorológica, obliga al autor a plantearse si esta muerte, aunque necesaria, pudo ser “cruel” o “prematura”.

El resultado repele la sensibilidad moderna: y no tanto por la benevolencia del veredicto, como por su justificación. Pese a su temprana edad -Británico no vestía la toga pretexta- el crimen no era cruel, ni siquiera prematuro, ¡puesto que su hermano se había encargado previamente de violarle! Obviamente, para Tácito, el asesinato de un niño, si existían razones políticas que lo aconsejaran, no resulta un acto censurable desde el punto de vista moral: y es difícil que tal cosa pudiera estar mal vista, en una sociedad que admitía como costumbre banal la exposición de recién nacidos no deseados, es decir, su abandono, para que muriesen a la intemperie, de frío o devorados por las bestias, o para que fuesen recogidos por cualquiera para criarles como esclavos.

Sin embargo, habría sido *nefasto* matar a un doncel o a una doncella. No por cuestiones éticas, sino por un tabú supersticioso que consideraba de mal agüero matar -

---

<sup>6</sup> Tácito, *Annales*, Libro XIII, 17 (trad. de C. Lope de Juan, Madrid, Alianza Editorial, 1993).

pero no dejar morir- a alguien que no hubiese mantenido relaciones sexuales. Por eso se acostumbraba a violar a las vírgenes antes de ejecutarlas, tal como ordenó hacer Tiberio con la hija de Sejano en otro pasaje famoso de los *Annales*<sup>7</sup>. Afortunadamente para el sentido moderno de la justicia, Tácito termina por encontrar un agravante entre tanto eximente: el hecho de que el asesinato, en lugar de consumarse limpiamente con la espada, se hubiese llevado a cabo mediante el veneno, en medio de un banquete y delante de su hermana, ya que esto mancillaba *los sagrados ritos de la mesa*. En pocas palabras: no era indicio de buena crianza, ni digno de buen anfitrión, envenenar a un enemigo durante la cena, delante de los invitados.

Algo semejante ocurre con la cuestión del matricidio. El juicio que a todos los autores merece la propia Agripina (Julia Vipsania Agripina, 15-59 d.C) no es mejor que el de su hijo: mujer ambiciosa y vengativa, acusada, entre otros crímenes, de haber matado a su marido, y de haber inducido a su hijo al incesto para aumentar su ascendente sobre él. Por lo que cuentan de ella, la justificación de Nerón -que tramaba su asesinato- no era descabellada, ni hubiese creado precedente en la familia. Pero era su madre, y los dioses maldecían a los hijos matricidas (pero no al padre parricida), cualquiera que fuere el motivo de su crimen. Aunque Nerón hubiera actuado en defensa propia o por el bien del Estado<sup>8</sup>, para evitar un conflicto civil, al ordenar la muerte de Agripina incurría en otro tabú: el mismo que rompiera Orestes, obligado por la devoción paterna a matar a Clitemnestra, a sabiendas de que esa acción justa le atraerá el terrible castigo de las furias. El mismo dilema que atormentará un día a cierto desdichado príncipe de Dinamarca que, cerrando su pecho al alma de Nerón, decide no clavar a su madre dagas, sino palabras...<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Tácito, *Annales*, Libro V, 9. Pasaje recordado por Sienkiewicz, y que desempeña un papel importante en la intriga de *Quo vadis?*: Ligia se salva de la violación gracias a unas fiebres providenciales que asustan a sus carceleros. Esta y otras referencias se tratarán de nuevo en el capítulo XVIII, en el contexto del análisis de la novela del autor polaco.

<sup>8</sup> Champlin (2005), pág. 35: *The pages of Tacitus, Dio, and Suetonius drip with the blood of Nero's victims. Horror mounts on horror. But if we were to accept the writers' facts and reject their explanation -what if we were to adopt Nero's version of events? That is, the executions, the forced suicides, the matricide, were necessary for the safety of the emperor and the good of the state? Much of Nero's monstrosity would fall away.*

<sup>9</sup> ... *Now, to my mother. O heart, lose not thy nature; let not ever / The soul of Nero enter this firm bosom: let me be cruel, not unnatural. Hamlet*, acto III.

Otros presuntos crímenes han sido puestos en duda por la crítica moderna, que los considera de origen literario. Por ejemplo, los rumores afirmaban que había matado a Popea embarazada de una patada en el vientre. Pero este crimen formaba parte del catálogo arquetípico de acciones atribuidas al tirano, y se contaba, entre otros, de Periandro, tirano de Corinto, admirado por Nerón<sup>10</sup>.

## **1.2. El liberticida.**

Según los historiadores que juzgaron a Nerón, los tres primeros sucesores de Augusto habían sido un pervertido senil, un loco sanguinario y un idiota pusilánime. Todos ellos habían cometido actos juzgados tiránicos, criminales y sacrílegos por sus contemporáneos; a ninguno de ellos se le odió tanto como a Nerón: pero tampoco hubo ninguno al que se amara tanto: a ninguno se echó tanto en falta como para que surgieran leyendas prediciendo su vuelta, ni impostores póstumos que pretendieran ser el auténtico. Es precisamente esa popularidad de Nerón, reconocida por sus más acérrimos enemigos -no es propaganda, ¡lo sabemos gracias a ellos!-, lo que realmente debe interesar al historiador, pues plantea en sí misma un desafío: si Nerón fue realmente como lo describen nuestras fuentes, ¿por qué tanta gente esperaba ansiosa su regreso?

Al leer a Tácito o a Suetonio se tiene a veces la impresión de que la historia del Imperio se resume en unos cuantos conflictos domésticos sazonados de escándalos más o menos escabrosos, en el estilo arquetípico que han copiado después los guionistas de las series televisivas sobre millonarios tejanos. El palacio de los césares era ante todo un centro de poder: el mayor que hasta entonces había conocido la humanidad. A la muerte de Claudio, en el año 54, el Imperio dominaba todo el Mediterráneo, y regía los destinos de unos cuarenta millones de personas. Como ocurriría después en los serrallos de Damasco o Bagdad, en los salones de Versalles, o

---

<sup>10</sup> Ameling (1986). Nerón estaba especialmente ligado a la ciudad de Corinto, como lo estaría también su némesis, Pablo. A Periandro se atribuía también el primer proyecto de construcción de un canal en el istmo.

en los comités del Kremlin soviético, cualquier mínimo movimiento que se produjera entre los muros del Palatino, cualquier giro político, ascenso o caída en desgracia, tenía repercusiones que alcanzaban hasta el último rincón del orbe romano. Roma era el escenario donde se movían las facciones, los partidos, las ambiciones personales; cada cual buscaba la defensa de sus intereses, la gloria y el poder, su lugar bajo el sol.

Los catorce años del imperio de Nerón están marcados por las agudas controversias ideológicas que sacuden una sociedad que ha pasado de ser Urbe a ser Orbe en el curso de unas generaciones. Detrás de los grandes nombres que nos ha transmitido la tradición se escondían grandes proyectos y mezquinas ambiciones, justificados casi siempre por una coartada ideológica. Esos personajes ilustres representaban grupos de intereses muy definidos, como los *Annaei*, partidarios de un despotismo filosófico y de la moral estoica, apoyados por el talento literario de Séneca y Lucano; los *Calpurnii*, adeptos al epicureísmo; y los reaccionarios, enemigos de toda innovación, organizados en torno a Tráseas; los partidarios de Plautus, que preconizaban el regreso a la edad dorada de Augusto, o los Silani, caracterizados por su estoicismo severo; sin olvidar a los hombres de Claudio, agrupados en torno a su temible viuda<sup>11</sup>. Cuando Nerón sube al trono, en un momento de gran tensión, es un adolescente de diecisiete años, que oscila entre la influencia de su ambiciosa madre y los consejos de sus maestros no menos ambiciosos. Nerón podría haber sido un pelele, tal como las fuentes pintan a Claudio; seguramente la historiografía habría sido entonces más benevolente con él.

Sin embargo, a despecho de la frívola imagen de hedonista sin escrúpulos que le atribuyó el mito, parece que Nerón tuvo desde el comienzo un programa político<sup>12</sup>. Al principio, buscó el compromiso con los grupos más afines; pero cuando éstos le abandonaron, no dudó en hacerse enemigos, en romper tradiciones y arraigados tabúes, en recurrir, en fin, al crimen, para alcanzar sus designios. Su programa chocaba con los intereses de los más poderosos: las grandes fortunas, las familias influyentes, los

---

<sup>11</sup> Seguimos a grandes rasgos la caracterización ideológica propuesta por Cisek (1972), cap. X.

<sup>12</sup> Griffin (2005), pág. 50. Se supone que su programa de regeneración política estaba inspirado por Séneca. Uno de los abusos del reinado de Claudio, abolido por Nerón, fue el uso indiscriminado de cargos de lesa majestad, que se juzgaban a puerta cerrada, sin intervención del Senado.

intelectuales más respetados. No fue un loco, sino un príncipe determinado; clemente a veces, a menudo despiadado, habría podido servir de modelo a Maquiavelo, y no habría desentonado en la Roma papal del Renacimiento.

La tradición que divide en dos partes el imperio de Nerón no hace sino reiterar un tópico de la literatura antitiránica: el que concede a los déspotas un período inicial de gracia, que permite apreciar mejor su caída. La oposición arquetípica entre *boni imperatores* y *tyranni* se produce no entre diferentes individuos, sino entre dos etapas consecutivas del mismo gobernante.

Los primeros cinco años, el *Quinquennium Neronis*, fueron un período de concordia entre el príncipe y el senado que sirvió de modelo para sus sucesores: Trajano consideraba aquellos años de gobierno como ejemplares<sup>13</sup>. Bruscamente, a partir del año 59, Nerón se transformó en un monstruoso criminal: *fax generis humani, orbis tyrannus, uenenum terris...*<sup>14</sup>. Esa transformación, en la que a veces han querido verse indicios de una enfermedad mental progresiva, respondió a un cambio de táctica que no tenemos razones para considerar inconsecuente: el emperador, decidido desde su ascensión al trono a refundar el Imperio sobre bases nuevas, se sentía bastante fuerte como para romper la aparente armonía que había presidido hasta entonces sus relaciones con el Senado, y emprendió la centralización del poder. Los dos principios básicos de su política a partir de entonces fueron la imposición de un despotismo teocrático de corte helenístico, posiblemente inspirado en el modelo de los Lágidas - Nerón era bisnieto de Marco Antonio- y en el ejemplo coetáneo del Imperio parto; y el proyecto de compartir con Grecia las responsabilidades del gobierno, mediante la extensión a los helenos, a cambio de su colaboración, de las ventajas y privilegios que hasta entonces disfrutaban en exclusiva los italianos<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Griffin (2005), pág. 37. y ss. El origen de este tema está en el *Liber de Caesaribus*, de Aurelius Victor (pág. 244-245); se ha puesto en relación con la ideología estoica, y en particular en las relaciones entre el príncipe y Trásea (Murray, 1965, pág. 56).

<sup>14</sup> Expresiones de Plinio el viejo, gran enemigo de Nerón. Cisek (1972), pág. 38.

<sup>15</sup> Cisek (1972) describe como uno de los fenómenos netamente específicos de la época de Nerón *l'organisation bicéphale de l'Empire que l'empereur était en train de réaliser pendant les dernières années de son règne, préfigurant de cette façon la structuration de l'état aux IIIe.-IVe. siècles.* (pág. 414)

El primero de estos principios chocaba frontalmente con la oligarquía, cuyos intereses estaban representados por el poderoso Senado. Sólo una interpretación anacrónica de los conceptos antiguos de república y libertad -¡en un Imperio esclavista!- puede explicar que se haya hablado de Nerón como de un “liberticida”: lo que intentó Nerón no fue acabar con la “Libertad”, sino limitar -extendiéndolas- las “libertades” o privilegios de la elite dirigente del Imperio. Las fuentes originales, hoy desaparecidas, de las que bebieron los historiadores posteriores provienen en su mayoría, según se cree, de medios ligados a la oligarquía senatorial<sup>16</sup>. No es de extrañar que todos los historiadores sean hostiles a Nerón, aunque se puede comprobar que su animadversión pierde intensidad cuanto menos estrecha es su relación con ese grupo: Tácito, que pertenecía al orden senatorial, es muy hostil; igual que Dion Casio, cónsul del año 229 e hijo de un senador. En cambio, Suetonio, típico ejemplar de carrera ecuestre, hijo de un tribuno militar, introduce en su relato ciertos elementos procedentes de otras fuentes, tan favorables, que se ha dicho que si, por azar, se hubieran conservado tan solo los libros X al XIX de su *Vita Neronis*, hoy le consideraríamos un historiadore proneroniano. Por último, es en Pausanias y sobre todo en Flavio Josefo -en un griego<sup>17</sup> y en un judío helenizado- donde encontramos los testimonios menos vehementes en su contra. Gracias al testimonio de este último sabemos incluso que existió una tradición favorable al emperador, que hoy se ha perdido<sup>18</sup>.

En la Antigüedad, el tirano era un gobernante popular que se apoyaba en el pueblo para enfrentarse a la aristocracia. No es de extrañar que una de las cuestiones recurrentes en la biografía de Nerón sea su preocupación por el suministro de cereal a las clases populares. La importancia de la política de abastos se refleja incluso en los

---

<sup>16</sup> Las tres fuentes principales fueron Cluvius Rufus, Fabius Rusticus y Plinio el viejo (Según JAHN, J.N., *A critical study of the sources of the history of the Emperor Nero*, New York, 1921, citado por Cisek (1972).

<sup>17</sup> La razón de la simpatía de los griegos es clara: la exención de impuestos que aplicó a la provincia de Acaya. Plutarco cuenta a este propósito una historieta edificante: el alma de Nerón está punto de reencarnarse en serpiente, para expiar sus muchos crímenes, cuando los dioses intervienen y cambian el destino por otro más suave -la transformación en rana-, en razón de su amor a los griegos, el pueblo más amado por los dioses. Champlin (2005), págs. 25-26.

<sup>18</sup> Excepto en un lugar inesperado: el Talmud. Vide *infra*, cap. VI.

motivos utilizados en la numismática del período<sup>19</sup>. El proyecto de construir un canal que comunicara el Tíber con la bahía de Bayas tenía por objeto precisamente asegurar el vital suministro de grano egipcio a la ciudad. Sin embargo, los historiadores antiguos lo critican como un ejemplo de megalomanía y derroche, y lo ponen en relación con las famosas orgías en los burdeles de lujo de Bayas, que tanto éxito tendrán en la conformación del mito neroniano<sup>20</sup>. Este diferente punto de vista -la confusión entre lo moral y lo político -pone de manifiesto uno de tantos malentendidos en torno a la figura de Nerón, y explican por qué la plebe lo amaba, y los senadores lo detestaban<sup>21</sup>.

La reforma fiscal emprendida en los años 57 y 58, necesaria para aumentar los recursos del Estado, aunque lesiva para los intereses de los grandes propietarios, indispuso al emperador con la aristocracia<sup>22</sup>. La ruptura se produjo en el año 59, momento en el que, según el mito, Nerón enloqueció. A partir de entonces, la aristocracia senatorial demostró que era un temible enemigo: apoyó primero a Rubellius Plautus, descendiente de Augusto; inspiró luego las conspiraciones de Pisón y Vinicianus; y acabó por deponerle. La acción del senado contra Nerón provocó su suicidio, y este abrió la crisis constitucional más grave del primer siglo del principado: la primera guerra civil desde la victoria de Octavio sobre Marco Antonio. Enfrentarse frontalmente con el Senado fue el pecado más grave que cometió Nerón, y le costó el trono<sup>23</sup>.

Al leer sus diatribas, debemos recordar que Tácito o Dion no eran jueces imparciales. Y que el Senado, “héroe” de sus historias, era una institución oligárquica, celosa de sus privilegios y empeñada en impedir la mejora de la situación de los que no tenían la suerte de pertenecer a su casta. El último de los Julio-Claudios no consiguió

---

<sup>19</sup> Griffin (2005), pág. 106. Medidas para abastecer a la población en los momentos de crisis, incluso acudiendo a sus fondos personales. Los testimonios numismáticos demuestran su preocupación por esta política de abastos, pág. 109.

<sup>20</sup> Champlin (2005), pág. 158.

<sup>21</sup> Suetonio recoge una famosa amenaza: la de retirar el poder a la clase senatorial y entregarla a caballeros y libertos (Nero, 37.3): *Elatas inflatusque tantis velut successibus negavit quemquam principum scisse quid sibi liceret, multasque nec dubias significationes saepe iecit, ne reliquis quidem se parsurum senatoribus, eumque ordinem sublaturum quandoque e re p. ac provincias et exercitus equiti R. ac libertis permissurum.*

<sup>22</sup> Vid. problemas financieros en Griffin (2005), cap. 13, pág. 197 y ss.

<sup>23</sup> Griffin (2005), pág. 16. *The most recent studies in English return to the view that prevails in the ancient writers, namely, that Nero's vices alienated his upper-class subjects and caused this overthrow.*

afianzar su imagen de *princeps*, y eso le alienó el respeto de sus súbditos más poderosos<sup>24</sup>.

Tácito acusa de crueldad a Nerón: sin embargo, la mayor atrocidad que encontramos en los anales de su imperio no fue uno de sus caprichos, sino una decisión del Senado, que el príncipe -con el beneplácito del historiador- se limitó a refrendar y ejecutar con desgana, pese a la oposición popular. Su única iniciativa en el asunto sirvió si acaso para mitigar la ira de los Padres conscriptos.

Pedanio Secundo, prefecto de la Ciudad, antiguo cónsul y senador, fue asesinado por uno de sus esclavos, rival por los favores de un efebo. Tanto soliviantó a la poderosa asamblea este crimen pasional, que se empeñó en aplicar una antigua ley caída en desuso, que prescribía la muerte de todos los esclavos de un amo asesinado por uno de ellos, aun siendo inocentes, sin atender a escrúpulos por razones de edad o sexo. Cuatrocientos siervos, hombres, mujeres y niños, fueron sacrificados en aras del honor senatorial. No conocemos el nombre de ninguno: eran personas de ínfima categoría, seres indignos de quitar protagonismo a las ilustres víctimas, reales o fingidas, de Nerón. Éste pudo al menos impedir que se castigara a los libertos con la pena del exilio<sup>25</sup>.

El elocuente discurso de Gayo Casio, que convenció a los Padres conscriptos para que aplicasen aquella ley sanguinaria, es uno de los pasajes más personales de los *Annales*. *Durra lex, sed lex*. Tácito se siente tan inspirado, que lo recrea completo<sup>26</sup>. Seguramente es una invención, una aportación personal. Sus lectores admiraron la brillantez con la que superaba la dificultad del ejercicio retórico: ser fiel a la letra del alegato en pro de la carnicería, sin dejar de suscitar la admiración que merece la severa simplicidad de esas antiguas costumbres que Nerón mancillaba con peligrosas innovaciones<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> Fracaso como príncipe: Griffin (2005), pág. 234. *Nero had never achieved a satisfactory and consistent image as Princeps [...]. The confidence that he craved had come to him only as an artist: of the insults that appeared in the edicts of Vindex, he disputed only the criticism of his lyre playing.*

<sup>25</sup> Tácito, *Annales*, Libro XIV, 42.

<sup>26</sup> Tácito, *Annales*, XIV, 43-44.

<sup>27</sup> Sienkiewicz culpa de la condena a Nerón. Esta manipulación le resulta muy útil en su narración, pues le permitirá atribuir al descontento social los conatos de rebelión que se producen durante el incendio



### 1.3. El filoheleno.

El segundo punto del programa de Nerón atentaba contra los intereses del conjunto de los ciudadanos romanos<sup>28</sup>.

La *Pax romana* no se había instituido para el bien de los pueblos conquistados, sino en beneficio de los romanos y de sus aliados. En el siglo I existía una clara desigualdad jurídica entre los habitantes libres de la Península itálica y el resto de los habitantes del imperio que no gozaban del privilegio de la ciudadanía. Nerón intentó extender esos derechos al menos a Acaya: de alguna manera, se trataba de repartir entre ambos pueblos una responsabilidad que intuía demasiado pesada para los italianos. Por otra parte, Nerón admiraba la cultura griega, y sabía que de todas las civilizaciones sometidas al yugo romano, la griega era la más afín a la latina: de hecho, apostando por una síntesis entre Roma y Grecia, no hacía sino profundizar la política helenizante de los últimos siglos de la república y del principado de Augusto. La inauguración de su carrera pública con la defensa ante Claudio de la causa de los rodios demuestra que el filohelenismo era fruto de un convencimiento temprano y profundo.

La concesión de la ciudadanía romana a Troya incidía en el mito virgiliano de la estirpe de Eneas, y reforzaba los lazos con un mítico pasado heleno. Entre sus proyectos, se encontraba el visionario de excavar un canal en el istmo de Corinto<sup>29</sup>. La exención fiscal concedida a la provincia de Acaya provocó la indignación de los italianos, aunque también el agradecimiento de los griegos como su libertador: más de un siglo después, Pausanias, al enumerar sus crímenes, citaría un pensamiento de Platón, según el cual los peores crímenes no son obra de hombres ordinarios, sino de los espíritus más nobles corrompidos por una educación perversa<sup>30</sup>.

---

(y que reflejan en realidad algo que nada tiene que ver con la historia romana: su modelo literario, el relato de la Semana Sangrienta de 1871, en *La Débâcle* de Zola). Vide *infra*, cap. XVIII.

<sup>28</sup> Griffin (2005), cap. 114, *The Temptation of Philhellenism*. Pág. 208 y ss.

<sup>29</sup> Champlin (2005), pág. 109.

<sup>30</sup> Champlin (2005), pág. 26. Es también una idea que recogerá Sienkiewicz en su novela, donde muestra un momento de intimidad entre Néron y Petronio, en que el emperador revela una sensibilidad auténtica, pero corrompida. La idea de que Nerón había sido pervertido por su madre malvada

La concesión a todos los griegos del derecho de ciudadanía, proyecto que le atribuyen algunos historiadores, hubiera sido un acto verdaderamente revolucionario en el siglo I. La reacción de los sectores más retrógrados no se hizo esperar<sup>31</sup>. Trásea Peto, que Tácito describe como encarnación de la virtud antigua, representa precisamente esta corriente xenófoba. El discurso ante el Senado que le indispuso con el príncipe se dirigía precisamente contra la *soberbia de los provinciales*: aunque tuvieran derecho a la protección que se concede a los tutelados, no podía permitirse que el favor del príncipe les equiparase a los ciudadanos<sup>32</sup>.

Pero el filohelenismo de Nerón no era sólo político: ante todo, era una política cultural. Con razón o sin ella, hay que reconocer que pocos dirigentes han concedido una importancia semejante a un proyecto cultural en su acción de gobierno. Su intento de promocionar los juegos atléticos y teatrales, la atención a la música, la consciente identificación del emperador con las figuras de la mitología helénica, supusieron un auténtico choque cultural en una ciudad que, por otra parte, ya había sufrido una profunda helenización. Su compromiso con la estética helenística ha sido ridiculizado hasta la saciedad por la tradición antineroniana. La pasión del emperador por la cultura griega, su propia labor dentro del campo de la literatura, ha merecido la censura como si de algo absurdo e indigno se tratara: sin embargo, tanto la edad de Oro de Augusto como la de Adriano se caracterizaron precisamente por la feliz combinación del genio latino con la inspiración griega. Por cierto: algunos piensan que los vehementes juicios negativos de Tácito contra la estética y el amor a lo griego de Nerón deben interpretarse más bien como críticas soterradas a Adriano, bajo cuyo imperio filoheleno escribía el historiador.

Aunque desconocemos casi todo acerca del arte de su época, los restos arqueológicos y las descripciones que nos han quedado de la Domus Aurea revelan una construcción ciertamente sobresaliente, cuya referencia no falta hoy en ningún libro

---

contribuirá a la identificación de la pareja Agripina-Nerón con otros pares de madre-hijo acusados de crueldad, como Catalina de Medicis y Carlos IX (vid. *Infra*, Cap. IX).

<sup>31</sup> Griffin (2005), pág. 44. Su intento de promover las actividades atléticas entre las clases altas se enfrentó a una reacción xenófoba.

<sup>32</sup> Tácito, *Annales*, XV, 20-21.

sobre arquitectura romana<sup>33</sup>. Su labor como coleccionista trasciende con mucho el capricho de un diletante, y es posiblemente una de las actividades que más repercusión posterior haya tenido en el campo del arte. Algunas de las obras maestras de la escultura griega encontradas en Italia pertenecían a su colección: como el Laocoonte o el Apolo de Belvedere. Por ironías de la historia, esas esculturas, que durante siglos han inspirado al arte occidental, se salvaron de la destrucción gracias a la protección de los sucesores de su presunta víctima más insigne: Cefás, llamado Pedro.

Para sus escandalizados críticos, el amor de Nerón por Grecia se entendía como una señal de desprecio por la patria. Se temía que quisiera trasladar la capital a Oriente, como había querido hacer su antepasado, Marco Antonio<sup>34</sup>. Como a él, se le atribuyó el deseo de retirarse a Alejandría. En los historiadores posteriores, la acusación va más lejos: el desprecio se convierte en odio, y el odio le lleva a cometer la mayor locura que pueda concebirse. El incendio intencionado de la capital, uno de los aspectos más fascinantes de la leyenda neroniana, se inserta en el contexto de la propaganda xenófoba contra el filohelenismo neroniano.

Y la propaganda tuvo un éxito que superó cualquier expectativa: ¿Qué joven o adolescente, por refractario a la historia clásica que sea, ignora el significado de *Nero burning ROM*<sup>35</sup>? Hoy, hasta el más ignorante, incapaz de atribuir ninguna hazaña a César o a Augusto, “sabe” que Nerón quemó Roma.

---

<sup>33</sup> Ranieri (1999), págs. 70-87. Recordemos, por ejemplo, que los *gruteschi*, una de las decoraciones más frecuentes en la arquitectura occidental desde el Renacimiento, tienen su origen en la casa de Nerón.

<sup>34</sup> Griffin (2005), pág. 131. Por otra parte, el tema del traslado de la capital había desempeñado un papel importante a lo largo de la historia de Roma, y era una acusación que se dirigía sobre todo contra personajes considerados tiranos. Ceasescu (1976): desde los proyectos de César (Alejandría o Ilión) y Antonio (Alejandría), a los de Calígula (Accio) o Diocleciano (Nicomedia). Finalmente, esta ‘locura política’ sería realizada por Constantino (que, en un primer momento, consideró su ciudad natal, Serdica, la actual Sofía).

<sup>35</sup> *Nero burning ROM* es desde 1997 el programa informático más usado para la producción de CD y DVD (es decir, Read-Only Memory, ROM). Se basa sobre un juego de palabras en inglés -to burn, ‘quemar’, pero también ‘grabar, copiar un disco’. Su icono representa el Coliseo en llamas (URL: <http://www.nero.com>).

## 1.4. La crisis del principado

Todos los historiadores antiguos cuya obra ha llegado hasta nosotros son hostiles a Nerón. Todos se complacen en relatar sus crímenes y le cubren de los peores improperios, y algunos afirman que fue el primer emperador que el Senado proscribió, e incluso que se decretó contra él la *damnatio memoriae*<sup>36</sup>. Por eso tiene tanto valor el hecho de que también reconozcan que siempre tuvo numerosos partidarios, que muchos le fueron fieles hasta el final, que los partos honraron su memoria, y que *hasta mucho tiempo después de su muerte hubo ciudadanos que adornaron su tumba con flores de primavera y verano*<sup>37</sup>. Otón y Vitelio, dos de los efímeros emperadores que le sucedieron, reivindicaron su herencia y quisieron presentarse como ‘nuevos Neronés’: pero lo más interesante del asunto, es que lo hicieron para obtener el apoyo popular a sus tronos vacilantes, pues el pueblo le recordaba como benefactor<sup>38</sup>.

El gobierno de Nerón ocupa un lugar importante dentro de la evolución de la institución imperial. El principado había sido instituido por Octavio como una magistratura más, que respetaba la ficción del mantenimiento de la República. Aunque nunca se adoptó oficialmente el principio hereditario, lo cierto es que el criterio determinante que guió la elección de los primeros emperadores fue su parentesco con el divino Augusto. Ahora bien, con la muerte de Nerón se extinguía la estirpe Julio-Claudia: el caos del 68-69, el *Año de los cuatro emperadores*, no fue sólo un conflicto sucesorio, sino un final de era, una verdadera crisis constitucional que presagia la anarquía militar del siglo III<sup>39</sup>.

Los Flavios que reinaron después no podían atribuirse la descendencia de Augusto: habían ocupado su puesto accediendo a las peticiones de los padres de la Patria, para salvar la República en un momento de peligro. Una cuestión semejante, aunque de menor gravedad, dada la existencia de un precedente, se planteó a la muerte

---

<sup>36</sup> Según Champlin, la ‘memoria damnata’ de Nerón forma parte del mito. En realidad, este concepto jurídico sería, según este autor, una invención moderna. Champlin (2005), pág. 29.

<sup>37</sup> Suetonio. *Vita Neronis*, LVII.

<sup>38</sup> Champlin (2005), pps. 8 y 9.

<sup>39</sup> Morgan (2006), cap. I: The Fall of Nero and the Julio-Claudian House (pág. 11 y ss).

de Domiciano, el último de esa estirpe. La elección de Nerva, fundador de la dinastía Antonina, bajo la cual vivieron y escribieron Tácito y Suetonio, fue una vez más fruto de la intervención del Senado: en la doctrina política oficial del siglo II, la colaboración entre emperador y Senado ocupaba por lo tanto el lugar de un principio indiscutible. La desgraciada historia de Cómodo, al final del período, demuestra el poder que aún conservaba esta venerable institución.

La simetría, tan apreciada por los historiadores antiguos, quería que la dinastía Julio-Claudia, inaugurada con la era gloriosa de Augusto, terminara con un representante indigno: sus infamias justificaban que el Senado retirase a la familia imperante el mandato, para otorgárselo a otra con más méritos. Por eso también las siguientes dinastías -Flavios y Antoninos -terminan con sendos “monstruos” execrados por la historia: Domiciano y Cómodo<sup>40</sup>. Rehabilitar a estos emperadores equivaldría a poner en duda la legitimidad de sus sucesores, y admitir que cualquier usurpador, pretendiendo ser Nerón o cualquier otro miembro de la familia de Augusto, discutiese su derecho. En el caso de Nerón, esto no era simplemente un peligro teórico, sino una cuestión que de hecho llegó a plantearse en varias ocasiones.

Se conocen al menos tres casos de “pseudonerones”<sup>41</sup>. El primero de ellos, dice Tácito, intentó desembarcar en Siria. La popularidad del difunto “monstruo” bastó para que a la sola mención de su nombre se reuniera un ejército de desertores, y fue necesaria la intervención del gobernador de Galacia y Panfilia para capturarlo. De otro nos habla Dion Casio: obtuvo el apoyo de unos de los contendientes en la guerra civil parta, y llegó a dominar un territorio vecino del Eufrates<sup>42</sup>. El tercero, según Suetonio, apareció entre los partos durante su juventud, es decir, hacia el año 88<sup>43</sup>. Todavía había gente que soñaba con el regreso de este “enemigo del género humano” tantos años

---

<sup>40</sup> Griffin (2005), pág. 15.

<sup>41</sup> En ocasiones se ha intentado identificar el falso Nerón de Suetonio y con el de Dion Casio. Argumentos en contra de esta equivalencia en Gallivan (1973). Según este autor, las fechas de aparición de estos pretendientes habrían sido: 69, 80 y hacia el 88/89 d. C.

<sup>42</sup> Este es el falso Nerón que inspirará la excelente novela de Feuchtwanger. *Vide infra*, cap. XIX.

<sup>43</sup> Walter (1962), pág. 343.

después de su muerte. ¿Qué virtudes pudo tener aquel monstruo, para que su recuerdo tardara tanto en extinguirse?

La arqueología confirma la popularidad de Nerón más allá de lo que dan a entender las fuentes. Gracias a diferentes hallazgos, sabemos que una ciudad de Cilicia guardó el nombre de *Neronias* hasta el siglo IV, que en el Ponto se utilizaba un calendario que contenía el mes *neroneios*, y que en Bayas -donde debía construirse el canal que había de comunicar la bahía con el Tíber- los restos de esas obras hidráulicas se llamaban todavía *stagnum Neronis* en el siglo IV<sup>44</sup>.

Su ánimo pacifista que le costó que la tradición le consagrara como modelo de cobardes. Una de las acusaciones de Suetonio es el poco interés que mostró por las guerras de conquista: aunque no rehuyó la lucha, Nerón fue un monarca fundamentalmente pacífico. Y es que en la larga historia del Imperio, él fue uno de los tres únicos emperadores -los otros dos son Augusto y Vespasiano- bajo cuyo gobierno se pudieron cerrar las puertas del templo de Jano, en señal de que la paz reinaba en el Orbe romano<sup>45</sup>.

Sin embargo, no dejó de utilizar la fuerza para defender las fronteras cuando se hizo necesario, como en el caso de la rebelión de Britania: por lo demás, la opinión atribuida a Nerón, que decía que solo el temor de empañar la gloria de su padre adoptivo -su conquistador- le impedía abandonar aquella isla, no puede calificarse de disparatada: a diferencia de los limes continentales, Britania no resultaba vital para el Imperio desde un punto de vista estratégico<sup>46</sup>.

Pero en el ámbito de la política exterior, el mayor mérito de Nerón la conclusión de la guerra de Armenia, un largo conflicto que Nerón consiguió concluir con la paz y la victoria. No obstante, los cronistas reducen su mérito, que atribuyen a la estrategia del general Corbulón<sup>47</sup>, ya que Nerón no dirigía personalmente las tropas. Pero no se

---

<sup>44</sup> Champlin (2005), pág. 24.

<sup>45</sup> Suetonio, Nero, 13: *Ob quae imperator consalutatus, laurea in Capitolium lata, Ianum geminum clausit, tamquam nullo residuo bello.*

<sup>46</sup> Suetonio, Vitae..., 18: *Augendi propagandique imperii neque voluntate ulla neque spe motus umquam, etiam ex Britannia deducere exercitum cogitavit, nec nisi verecundia, ne obtrectare parentis gloriae videretur, destitit.* En efecto, Britania había sido anexionada por Claudio.

<sup>47</sup> Griffin (2005). Sobre la elección de Corbulón, pág. 78 y ss.

trata aquí de conceder a Nerón méritos militares, sino de reconocerle los políticos. Su hábil diplomacia ante el reino parto se desprecia por considerarla blanda. En concreto, el recibimiento amistoso del rey arsácida Tirídates se ridiculiza como ceremonia pretenciosa, denigrante para el honor de Roma: seguramente Tácito habría preferido un cortejo triunfal, con bárbaros encadenados detrás del carro del general vencedor. Sin embargo, la idea de conseguir una paz duradera con los partos, mediante la interposición de un Estado-tapón, un reino armenio vasallo de Roma, gobernado por una dinastía de origen persa, parece una solución inteligente<sup>48</sup>. La continuidad de esta política habría ahorrado a Roma la constante sangría que le ocasionó su enemigo oriental durante siglos, y que heredaría Bizancio. Por cierto, que la política exterior de Nerón es uno de los asuntos que más ha interesado a los historiadores modernos, en especial por el carácter oriental que dio a su ideología política. En esto, como en tantas otras cosas, Nerón se anticipó a su tiempo.

En general, los historiadores clásicos acusan a Nerón de haber sido demasiado complaciente con los libertos: llegó incluso a enfrentarse frontalmente con el Senado - se escandalizan sus biógrafos- para impedir la aprobación de una ley que recortaba los derechos de todo el colectivo, en castigo por los abusos de alguno de sus miembros<sup>49</sup>. También se le reprocha el favor que prestó a los caballeros, y el interés impropio de su rango que manifestó por el bienestar de la plebe.

Pese a la abundancia de testimonios acerca de sus crímenes y de su fría voluntad de poder, algunas veces el texto permite entrever en el ser humano actitudes y sentimientos mucho más cercanos a la sensibilidad moderna que a la de sus estrictos censores. Por ejemplo, Tácito relata divertido un hecho que considera una extravagancia ridícula, impropia de un romano: el alborozo desproporcionado con que Nerón recibió el nacimiento de su hija, y el dolor igualmente exagerado que le causó su temprana muerte: *y él, lo mismo que había sido desmedido en su alegría, así lo fue en su tristeza*<sup>50</sup>. De un romano a la vieja usanza se esperaba que reservase sentimientos tan profundos

---

<sup>48</sup> Champlin (2005) lo resume así: *a Parthian prince installed as King of Armenia by the emperor of Rome* (pág. 221).

<sup>49</sup> Griffin (2005), pág. 80.

<sup>50</sup> Tácito, *Annales*, XV, 23.

para alguien más digno de ellos que una simple niña. Un buen ejemplo lo podría dar el propio Tácito, que vertió la devoción filial que sentía por su suegro -el famoso Agrícola, al que debía su encumbramiento- en su famoso panegírico<sup>51</sup>.

## 2. VIDAS PARALELAS: NERÓN Y CONSTANTINO.

Ya hemos visto en varias ocasiones que el mito adopta a menudo una estructura dual: el mito de los ‘gemelos míticos’, iguales, pero enfrentados, ha aparecido ya en nuestro estudio al referirnos a Pedro y Pablo o a Pablo y Jacobo (en la literatura judeocristiana), o a Pedro y Nerón, Cristo y el Anticristo: o el Vicario de Cristo y el Anticristo.

Los autores clásicos adoptaron a menudo el esquema dual como herramienta historiográfica, dentro de una concepción mítica del tiempo circular, en el sentido eliadiano de la palabra: sin embargo, a menudo el paralelismo no significa una oposición frontal, sino más bien una forma de poner en evidencia las coincidencias de carácter y las diferencias debido a las circunstancias históricas y geográficas. Las *Vidas paralelas* de Plutarco (46-127 d.C.) constituyen el ejemplo más conocido de esta forma de exposición: la contraposición de figuras griegas y romanas servía para subrayar parecidos y particularidades, y afianzaba la idea de la transmisión de una herencia de Grecia a Roma.

Desde el punto de vista cristiano, Nerón y Constantino son los dos polos contrarios del Imperio. Sin embargo, una comparación entre ambos puede revelarnos elementos muy interesantes acerca de la formación del mito.

---

<sup>51</sup> Sienkiewicz utiliza también en su novela este amor de Nerón por su hija, entretrejiéndolo con las líneas narrativas de sus personajes: un encuentro fortuito de la niña, acompañada de su madre y nodriza, con Ligia, en los jardines del Palatino, será interpretado por la supersticiosa Popea como un hechizo lanzado por la cristiana. Esa es la razón de la fuga de Ligia.



## 2.1. Los proyectos políticos.

Renunciar a emitir juicios éticos acerca de Nerón no implica abstenerse de indagar, a la luz de la historia, cual fue la trascendencia de su proyecto político. En nuestra opinión, tan sólo un arraigado prejuicio puede explicar que la historiografía no haya reconocido todavía a Nerón el mérito de haberse adelantado en varios siglos a la evolución política y cultural del Imperio. Pues en muchos sentidos podría decirse que el proyecto concebido por Nerón fue precisamente la política que siguieron los emperadores del Bajo Imperio, y especialmente los cristianos.

En el siglo III la institución imperial sufrió un cambio decisivo: se ha calificado el Bajo Imperio como un “Estado totalitario” o “absolutista”, para señalar lo novedoso de la concentración de poder en el Emperador, resultado de la reacción contra la anarquía del período 235-268. Para entonces el poder del Senado había desaparecido casi por completo: el Emperador, jefe militar tanto como político, asumió todos los poderes, rodeándose de una pompa de carácter religioso que superaba con creces la ceremonia civil que acompañaba al príncipe en el siglo I.

Esa es precisamente la razón que llevará a los emperadores de esa época a adoptar un henoteísmo de tipo solar, muy semejante al que había fomentado Nerón dos siglos antes<sup>52</sup>. Será Constantino, con su astuto cálculo político y su voluntad de poder, quien logre encontrar la mejor manera de utilizar la religión como cimiento de su poder. Para ello, adoptará una estrategia novedosa en la forma, pero tradicional en los objetivos: sin renunciar totalmente a la deidad solar, manteniendo el título de Sumo Pontífice, utilizará al clero cristiano para cohesionar el Imperio y administrar su poder, y obtendrá a cambio la sanción religiosa de su cargo. Efectivamente, nunca fue considerada más santa la persona del emperador, nunca su prestigio religioso tan indiscutible, ni la pompa palatina tan hierática, como después de abandonar la pálida

---

<sup>52</sup> Sobre la ‘edad de Oro’ inaugurada por Nerón, bajo el patrocinio solar, Griffin (2005), pág. 138 y ss.

pretensión de divinidad imperial<sup>53</sup>. Y es que la majestad de un monarca se realza más si se le reconoce como representante de Dios en la tierra, cuando ese Dios es el Pantocrátor omnipotente, que si se contenta con recibir honores divinos -pero sólo lejos de Roma- y ha de sufrir la competencia de una miríada de divinidades menores, y los caprichos de un panteón politeísta, complejo y mal avenido.

La otra línea troncal de la política neroniana era su filohelenismo: y una de las características del Bajo Imperio es precisamente la creciente importancia que cobra su mitad oriental. Fracasada la Tetrarquía de Diocleciano, Constantino trasladará su capital a Constantinopla. Aunque la preponderancia de Oriente ya se había dejado sentir en el siglo anterior, sería precisamente tras el triunfo de la Iglesia cuando aquella zona del imperio, profundamente cristianizada, se convierta en el centro vital del Imperio. Teodosio, el emperador católico, llegará incluso a dividirlo en dos, realizando, seguramente sin saberlo, otro de los crímenes que en otro tiempo se atribuyera a Nerón.

Curiosamente, el reino de Armenia, desempeñó un papel esencial en la diplomacia de ambos. Nerón adoptó una postura pacifista, y consiguió el vasallaje de un príncipe sasánida, Tirítades, que mantuvo su fidelidad a Nerón incluso después de su muerte<sup>54</sup>. También Constantino recibió en su corte a un pretendiente sasánida al trono armenio. Pero la religión se convirtió en motivo de fricción: la carta de Constantino a Shapur, en la que se atribuía un derecho de protección sobre los cristianos del imperio, fue percibida como una intromisión en los asuntos internos persas: la respuesta fue la invasión del reino (cristiano) de Armenia, en el 336. La campaña de Constantino y su hijo Constancio revistió el carácter de guerra religiosa (de hecho, podría considerarse la primera cruzada). Aunque victorioso en la guerra, su muerte inmediata no le permitió recoger los frutos, y el legado para sus sucesores fue un agravamiento de la tensión en la frontera oriental.

---

<sup>53</sup> Un título que, de todas formas, conservaron Constantino y sus sucesores del siglo IV. MacMullen (1997), pág. 34-35.

<sup>54</sup> Al menos uno de los pseudo-nerones surgió entre los partos. Es el que inspiró la novela de Feuchtwanger (2008).

## 2.2. Personalidades y crímenes.

Pero las semejanzas entre el Imperio ideal de Nerón y el Imperio cristiano no se agotan en el aspecto político: su propia biografía, e incluso su carácter, recuerdan a los del fundador de este imperio, Constantino. Pocas veces encontramos destinos tan paralelos, y sin embargo, pocas veces también ha sido más divergente la trayectoria póstuma de su fortuna historiográfica.

Se ha dicho muchas veces que la historia la escriben los vencedores: Nerón fue derrotado, Constantino venció. Los historiadores que se ocuparon del primero le describieron como a un monstruo para halagar a sus enemigos; Constantino supo rodearse de una corte de panegiristas, que durante su largo reinado cobraron por ensalzar sus méritos, disimular sus crímenes y calumniar a sus oponentes. Esa es la gran diferencia que hay entre ambos. Comparemos pues a Nerón, el Anticristo, con Constantino, el Decimotercer Apóstol, y obtendremos una impresión muy viva de la fuerza deformante que la mitología es capaz de ejercer sobre la percepción histórica.

Ya sabemos que Nerón es la encarnación del mal. Constantino fue venerado como santo en la Edad Media (lo sigue siendo hoy para ortodoxos). Hasta la Reforma reconoció sus méritos, viendo en la sujeción del papado a su autoridad civil un ejemplo a seguir. Dentro de la tradición anglicana existe una corriente de simpatía hacia este emperador proclamado en York, y también se le venera como santo.

Tanto Nerón como Constantino vivieron durante mucho tiempo bajo la sombra de una madre poderosa. Agripina era una mujer de sangre imperial, hermana, sobrina y esposa de emperadores; por sus venas corría la sangre de Marco Antonio y del divino Augusto. Helena -que la Iglesia celebra como santa- había sido una tabernera de los Balcanes<sup>55</sup>, profesión despreciada por su propio hijo, a juzgar por la ley que promulgó para igualar a estas mujeres con las prostitutas a efectos de la comisión del delito de adulterio<sup>56</sup>. En todo caso, tuvo la suerte de convertirse en concubina de Constancio Cloro, que tampoco era de sangre real, aunque más tarde pretendiera descender del

---

<sup>55</sup> MacMullen (1969), pág. 39.

<sup>56</sup> Cod. Teodos., IX, 7, 1. Cit. por Burckhardt (1988), pág. 297.

emperador Claudio el Gótico. Aunque sea una de las santas más veneradas por la Iglesia ortodoxa, se dice que fue ella quien empujó a su hijo al uxoricidio (para compensar, bien es verdad, el parricidio previo).

Nerón subió al trono empujado por su madre. Aunque lo hizo de forma legal, puesto que había sido adoptado por Claudio, muchos le consideraron un usurpador de los derechos de su hermano Británico. Constantino se proclamó Augusto a la muerte de su padre, después de que su madre hubiera conseguido arrinconar a los hijos legítimos que éste había tenido con su esposa. Las leyes vigentes entonces no daban a Constantino ningún derecho a la púrpura de Augusto: ni siquiera a proclamarse César. Fue un usurpador en toda regla.

Los antiguos justificaban el asesinato de Británico como una acción necesaria para evitar la guerra civil. Constantino no sólo provocó con su usurpación el comienzo de un grave conflicto, sino que su ataque injustificado contra Majencio hizo saltar en pedazos el sistema de tetrarquía, y extendió la guerra por todo el imperio. Al final de una larga serie de matanzas, consiguió acabar con todos sus oponentes, entre los que estaban su cuñado Majencio y a su suegro Maximino; junto con Licinio, que acabaría siendo también su víctima, decretó el exterminio sistemático de las familias de sus predecesores.

La muerte de Nerón, que cierra la dinastía Julio-Claudia, sumió al Imperio en la primera guerra sucesoria de su historia, el *Año de los cuatro emperadores*. Constantino había previsto una sucesión dinástica plural, en lugar del sistema tetrárquico -de talante casi republicano- ideado por Diocleciano, pero esto no evitó un largo período de guerras civiles entre los numerosos miembros de su familia, que se extinguió en el curso de una sola generación, en medio de un charco de sangre.

De Nerón se sabe que mató a su madre, se supone que envenenó a su hermano adoptivo, que desterró a su mujer, ordenó la muerte de varios amigos e indujo a su maestro Séneca al suicidio, aparte de otros crímenes de dudosa atribución (como los supuestos asesinatos de Octavia o Popea). Constantino ordenó la muerte de su hijo Crispo después de haber compartido con él las tareas de gobierno. Al año siguiente,

hizo cocer viva a su mujer, Fausta, en el baño de vapor: a su padre político ya lo había eliminado unos años antes. Más tarde, ordenó la ejecución de su cuñado Licinio, pese a que su propia hermana, a la que en otro tiempo había obligado a casarse con él, le había hecho prometer que le respetaría la vida, a cambio de humillarse ante él.

Tanto Nerón como Constantino tuvieron predilección por los juegos circenses, especialmente por los combates de fieras contra hombres. Ambos se dedicaron también con aplicación a la tarea arquitectónica: a Nerón se le reprochó gastar el erario público en construir templos y mejorar el urbanismo de Roma; Constantino desvió una gran parte de los ingresos del Estado para construir basílicas y donar terrenos a la Iglesia. Ambos emperadores saquearon las provincias para llenar de obras maestras sus capitales.

Ambos fueron devotos de Apolo, y a ambos se les apareció el dios solar al comienzo de su reinado, y en ambas ocasiones se dijo que el dios les había dado indicaciones precisas para su gobierno. Nerón se identificó con él en sus múltiples aspectos: como dios de las artes y de la música, a través del fomento del espectáculo; como dios Sol, en su encarnación del auriga que conduce el carro solar, tal y como recibió a Tiritades en una ceremonia que escandalizó a los romanos por su regusto oriental y monárquico<sup>57</sup>. E incluso hay quien piensa en su implicación en el incendio de Roma provendría de la adopción del papel de Faetón<sup>58</sup>.

A Constantino la teofanía le sobrevino en las Galias, en el año 310: hay quien piensa que es esa experiencia mística la que más tarde Eusebio cristianizó, al trasladarla al año 312, en el contexto de la batalla del Puente Milvio. También, que el famoso símbolo del lábaro no era el monograma de Cristo sino en la imaginación de cierto obispo mendaz: podría tratarse de la superposición de la T y la X, que representaban las tres décadas de gobierno que el hijo de Letona prometió a su devoto adorador<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> Champlin (2005), pág. 119.

<sup>58</sup> Champlin (2005, pág. 128. Según este autor, la ‘fase apolínea’ habría comenzado en el 59; la solar, en el 64; y habría habido una tercera, asociada a Hércules, en el 66.

<sup>59</sup> Kee (1990): “El lábaro o la cruz”, pág. 163 y ss. El asesinato de su hijo Crispo bien pudo tener por causa el cumplimiento de la profecía, pues la ley sólo le permitía reinar veinte años.

Nerón se hizo representar en una imagen colosal como Dios Sol, en Roma, no lejos del lugar donde más tarde se levantaría el anfiteatro que tomaría la denominación de aquel monumento, el *Colosseo*<sup>60</sup>. También Constantino se hizo representar como Dios Sol en varias estatuas colosales. Una estaba en Roma, junto a la basílica de Majencio; otra se erigió erigida junto al circo de Constantinopla. También hizo acuñar monedas con la leyenda “Sol invictus”<sup>61</sup>, al mismo tiempo que protegía y fomentaba el cristianismo.

### 2.3. Nerópolis, Constantinópolis.

Todos los crímenes de Nerón palidecen ante el mayor de todos ellos a los ojos de sus contemporáneos: en un acceso de locura sin precedentes, Nerón pensó en abandonar Roma. Las acusaciones de incendiario no tuvieron otro origen que esa antipatía que se sabía que el príncipe sentía hacia la vieja capital. Se decía que quería levantar una nueva ciudad sobre las ruinas de Troya, en los Dardanelos, y que en el colmo de la soberbia quería darle su propio nombre: Nerópolis<sup>62</sup>.

Pero Nerón fracasó: una vez más, el destino reservaba a Constantino aquel honor. En el Bósforo, dominando los Estrechos como lo hiciera la antigua ciudad de Príamo, el primer emperador cristiano fundó una nueva capital que inmortalizó su nombre.

Roma cayó y fue saqueada. Creció la hierba en el foro, sus ruinas sirvieron de refugio a los pastores y de cantera a los albañiles; su senado se perdió en el olvido. Pedro fue señor de la Urbe durante siglos. Una a una, las provincias occidentales fueron

---

<sup>60</sup> Griffin (2005), pág. 131. Sobre la ideología solar, pps. 216-217. Por otro lado, parece que Nerón respetó la regla impuesta por Augusto, que prohibía que el emperador reinante fuera adorado como dios en la propia Roma (al revés de lo que ocurrió con Calígula).

<sup>61</sup> MacMullen (1997), pág. 34.

<sup>62</sup> Tácito, *Annales*, XV, 40. Suetonio afirma que quería llamarla ‘Nerópolis’: Suet., *Vita Neronis*, LV. Nombrar a una ciudad con el nombre de su fundador no era nada raro. Si Suetonio relata esta anécdota, es para hacer hincapié en la forma helenizada del nombre, y forma parte del intento de ridiculizar el filohelenismo del emperador. Obsérvese que también Constantino escogió la forma griega para Constantinopla (en contraste con otras refundaciones, como Constantina, en Numidia, la antigua Cirta).

cayendo en manos de los bárbaros. Después de haber dominado el mundo, la orgullosa estirpe de los italianos fue condenada a siglos de división y servidumbre.

Mientras tanto, en otro rincón del Mediterráneo, el Imperio romano de Oriente demostraría durante un largo milenio la vigencia del proyecto que soñara Nerón medio siglo después de Augusto: una monarquía sagrada, presidida por un autócrata semidivino, que ejerce su autoridad suprema sin la competencia del Senado, reflejo terrenal del poder ilimitado del Creador. Un imperio tan griego como romano, centrado en la vieja y civilizada Hélade, regido desde la segunda Roma, la nueva Troya, la vieja Bizancio.





## CAPÍTULO VI

### NERÓN, EL ANTICRISTO.

*Mira Nero de Tarpeya  
a Roma como se ardía  
gritos dan niños y viejos  
y él de nada se dolía.*

(Romance castellano) <sup>1</sup>

Nerón sirve como modelo de tiranos para los autores clásicos: su vida semeja el compendio de todos los *loci* de la biografía moral del liberticida. El juicio es demoledor: pero si hubiese sido el único en llegar hasta nosotros, su reputación no superaría a la de otros ‘monstruos’ purpurados, como Domiciano, Comodo, Caracalla o Heliogábalo. Sería un nombre más, perdido en los libros de historia. Lo excepcional en Nerón es que esta tradición clásica confluye con otra de origen cristiano, que da a su crueldad una dimensión transcendente, sobrenatural. La leyenda cristiana es el fundamento del mito de Nerón.

El mito neroniano se basa sobre la suposición de que la primera persecución de los cristianos tuvo por causa directa un horrendo crimen: Nerón quemó Roma para su deleite; la indignación del pueblo le obligó a buscar un chivo expiatorio sobre el que arrojar la culpa. La denuncia de los judíos atrajo su atención sobre la comunidad cristiana que, mal conocida, despertaba la animosidad del vulgo. Nerón les acusó: los cristianos sufrieron por primera vez el martirio por orden de un monstruo, por culpa de una traición, para expiar un crimen del que eran inocentes. Las torturas a las que fueron sometidos fueron crudelísimas: arrojados a las fieras, ataviados para horribles pantomimas; quemados como antorchas para iluminar las veladas de Nerón en el Vaticano. Por designio providencial, la Iglesia tomó posesión luego de aquellos lugares, santificados por la sangre de los mártires.

---

<sup>1</sup> Romance castellano anónimo, citado en la *Celestina*, las Crónicas de la conquista de Méjico, *Roma Abrasada* de Lope, el *Quijote* y *Rinconete y Cortadillo*. Díaz-Mas (1985).

Pero toda la leyenda descansa sobre una única fuente: la ciento treinta y ocho palabras de un único pasaje, que se conserva en un único manuscrito, que permaneció olvidado hasta el Renacimiento, y que no sería conocido universalmente hasta que las vicisitudes de la investigación histórica del siglo XIX le sacaran, por un motivo ajeno a Nerón, al primer plano.

Pues, como por azar, este texto reviste una importancia fenomenal para todos cristianos: es lo más parecido a una prueba externa de la historicidad de Jesús.

## **1. EL INCENDIARIO**

La fortuna histórica extraordinaria que le tocó vivir a Nerón tiene mucho que ver con una catástrofe que se produjo bajo su reinado: el incendio que comenzó el 19 de julio del año 64 d. C, y que destruyó una buena parte de la ciudad. La ciudad ardió durante ocho días, pues las llamas se reavivaron cuando parecía que se extinguirían. De los catorce distritos que componían la urbe, tres quedaron destruidos; siete inhabitables. La envergadura de la calamidad dejaría un recuerdo indeleble en la memoria colectiva.

Este incendio está ligado a dos hechos que, ciertos o no, forman hoy parte del bagaje cultural de occidente. Uno es que Nerón, con razón o sin ella, fue acusado de haberlo provocado. El otro, que en conexión con ese incendio se inició la persecución de los cristianos. Además, desde Renan, se ha popularizado la idea de que las llamas del incendio y las horrendas torturas a las que fueron sometidos los culpables cristalizaron en las imágenes alucinadas del Apocalipsis. Vamos pues a analizar estas tres versiones de Nerón: el incendiario, el perseguidor, y el Anticristo.

### **1.1. El incendio de Roma del año 64 d.C.**

Los testimonios de los principales autores clásicos acusan a Nerón. Tanto Suetonio como Dion Casio le creen culpable, aunque el primero parece haber transmitido, sin preocuparse por conciliarlas, dos versiones contradictorias: mientras

que en una le acusa provocar el incendio, en la otra refiere las medidas que tomó para controlar el fuego, y su arrojo en tales circunstancias<sup>2</sup>. Curiosamente, es Tácito, el historiador más cercano a los hechos, y el más hostil, quién adopta la postura más moderada en este asunto, pues reconoce que no se sabe con certeza si el fuego fue fortuito o provocado, y advierte que los relatos de la época vacilan entre ambas versiones. Otros autores, como Plinio, Flavio Josefo o Pausanias, no se pronuncian sobre este punto<sup>3</sup>.

Casi todos los historiadores actuales le exculpan de esta atrocidad<sup>4</sup>. Se han encontrado muchos motivos razonables para descartar a Nerón como el autor: el hecho de que él fuese uno de los principales perjudicados, que estuviera fuera de Roma al comenzar la tragedia o que, aunque se le atribuya como motivo el deseo de destruir los barrios más pobres y degradados de la ciudad, en realidad fuesen los más ricos y mejor contruidos los primeros en arder. Además, pese a la condena de los historiadores, sus testimonios demuestran que su popularidad entre las clases populares no menguó, sino que se acrecentó después del incendio, gracias a las medidas generosas que puso en marcha para aliviar las penalidades de las víctimas<sup>5</sup>.

Se ha utilizado como argumento contrario a la teoría del incendio provocado el hecho de que la noche del 19 de julio fuese de luna llena -el momento menos propicio, si se pretendía ocultar la intencionalidad<sup>6</sup>. Sin duda, las condiciones de Roma eran proclives a estos desastres, y el verano era la época de mayor riesgo; los fuegos eran tan habituales, que Marcial sustituye la palabra “incendio” con la perífrasis *Casus in urbe frequens*<sup>7</sup>. Juvenal evoca el miedo a los incendios que impulsa a muchos a abandonar la

---

<sup>2</sup> Tácito, *Annales*, XV, 40.

<sup>3</sup> Las fuentes principales son Tácito (*Annales*, XV, 38, 39 y 40); Suétonio (*Vita Neronis*, XXXVIII) y Dion Casio (*Liber LXII*, cap. XVI y XVII)

<sup>4</sup> Entre las raras excepciones, destaca la teoría de Champlin (2005). Según este autor, las acciones más brutales de Nerón -como el matricidio- se enmarcarían en un designio consciente de copiar modelos mitológicos o divinos (por ejemplo, en este caso, el de Orestes). En el caso del incendio de Roma, Nerón se habría dejado llevar por su encarnación del dios Sol -o de Faetón, el auriga- (Champlin, 2005, pág. 201). La razón última habría sido la explicación clásica: una reforma urbanística.

<sup>5</sup> Sienkiewicz hará que tales medidas se deban a Petronio, que aprovecha el temor de Nerón a una rebelión, lo que permite al novelista insistir en el clima de subversión social que ha tomado de Zola.

<sup>6</sup> Un repaso a todas las teorías sobre el incendio en Teiner (2010).

<sup>7</sup> Bocciolini (1978), pág. 165.

ciudad, y habla de los inquilinos que habitan en pisos altos y duermen sin percatarse de que el fuego ya se propaga, y que el propietario solo se preocupa por salvar sus muebles: el pobre que vive en el último piso pronto morirá abrasado<sup>8</sup>. El propio Agustín, casi tres siglos después de los hechos, hablaba con ironía de Roma como de una ciudad que tiene la costumbre de arder, para responder a los que acusaban al cristianismo de ser culpable del saqueo y de la destrucción del año 410<sup>9</sup>.

Hay que advertir que Nerón fue uno de los damnificados por la catástrofe: perdió su palacio, la espléndida *Domus transitoria*, llena de obras de arte y manuscritos que valoraba en grado sumo. Tras tomar medidas para controlar el incendio, Nerón se ocupó de la reconstrucción<sup>10</sup>, para la cual hubo de aumentar la presión fiscal sobre las provincias. Y el precio fue muy alto: los problemas financieros de los últimos años de su gobierno fueron una de las causas de su caída<sup>11</sup>.

Todos los testimonios ponen en relación la acusación de incendiario con su obsesión troyana. Si se le creyó capaz de destruir la ciudad, es porque se le atribuía el deseo de trasladar la capital del Imperio a Oriente, a Alejandría, o a la ciudad de Príamo<sup>12</sup>. Una cita inoportuna sobre la destrucción de Ilión pudo dar la impresión de que Nerón anteponía el goce estético al dolor por la catástrofe: exagerada y tergiversada, la noticia pudo dar lugar a una escena cuyo poder de fascinación ha superado la barrera de los siglos.

Suetonio hace que la ocurrencia pirómana surja a propósito de un verso griego; luego le presenta cantando al incendio de Troya, mientras contempla impasible el terrible espectáculo desde una altura. La versión de Dion Casio coincide a grandes rasgos con la anterior, aunque localiza la escena en un lugar diferente. La narración menos dramática es la de Tácito, que sabía que estaba en Anzio cuando ocurrió la

---

<sup>8</sup> Juvenal, *Sátira* III, versos 197-202: *vivendum est illic, ubi nulla incendia, nulli nocte metus. iam poscit aquam, iam frivola transfert Ucalegon, tabulata tibi iam tertia fumant: tu nescis; nam si gradibus trepidatur ab imis, ultimus ardebit quem tegula sola tuetur a pluvia, molles ubi reddunt ova columbae*. También los versos siguientes: 203-222.

<sup>9</sup> San Agustín, Sermón 296: *quae consuerit ardere*.

<sup>10</sup> Tácito, *Annales*, XV, 42-43.

<sup>11</sup> Tácito, *Annales*, XV, 45.

<sup>12</sup> Según Sextus Aurelius Victor, citado por Cisek (1972), pág. 32.

tragedia, y se contenta con hacerle representar la escena en un teatro doméstico, lejos del fuego<sup>13</sup>. La imaginación popular adornó con nuevos detalles esta escena de sublime dramatismo; hasta no hace mucho, los romanos mostraban a los visitantes una torre medieval como si de la atalaya de Nerón se tratara. Un viejo romance castellano le sitúa sobre la roca Tarpeya. Verdadera o no, la imagen del canto de Nerón mientras la ciudad se abrasa es un poderoso icono que trasciende la anécdota: el símbolo de la indiferencia de los poderosos ante el sufrimiento de los humildes<sup>14</sup>.

## 1.2. El núcleo histórico del mito neroniano: *Annales*, XV, 44

La tesis que relaciona la persecución de los cristianos con el incendio de Roma se sustenta sobre una base endeble: un sucinto pasaje del libro XV de los *Annales* de Tácito. Este pasaje es el núcleo histórico del mito neroniano. Dice así:

*Por ello, para eliminar tal rumor [la acusación de incendiario], Nerón buscó unos culpables y castigó con las penas más refinadas a unos a quienes el vulgo odiaba por sus maldades y llamaba cristianos. El que les daba este nombre, Cristo, había sido condenado a muerte durante el imperio de Tiberio por el procurador Poncio Pilato. Esta funesta superstición, reprimida por el momento, volvía a extenderse no sólo por Judea, lugar de origen del mal, sino también por la Ciudad, a donde confluyen desde todas partes y donde proliferan toda clase de atrocidades y vergüenzas. Pues bien, en primer lugar fueron apresados los que confesaban; luego delatada por ellos, fue condenada una enorme multitud, acusada no tanto del incendio, como de odio al género humano. Además, cuando morían, se les añadían humillaciones tales como hacerles perecer despedazados por perros después de haber sido cubiertos con pieles de fieras o clavados en cruces, o se les preparaba para ser quemados y se les ponía fuego cuando faltaba la luz del día para que sirviesen de iluminación nocturna. Nerón había ofrecido sus jardines para este espectáculo y además patrocinaba unos juegos de circo, vestido de auriga y mezclado entre la plebe o subido en un carro; de ahí que, aunque se actuara contra unos culpables*

---

<sup>13</sup> La cuestión de la relación del incendio y la persecución de los cristianos se tratará en el capítulo siguiente. Sobre las diferentes versiones de la leyenda del canto de Nerón frente a Roma ardiendo, Champlin (2005), pág. 49.

<sup>14</sup> Cfr. *preámbulo*, el fastuoso banquete del virrey Bulwer-Lytton -el Nerón indio- en plena hambruna.

*merecedores de los más duros escarmientos, surgía compasión hacia ellos cuando se pensaba que no morían por el interés general, sino por la crueldad de uno solo*<sup>15</sup>.

Pocos fragmentos han hecho correr tanta tinta desde hace siglos, y pocas veces se ha discutido más una fuente clásica. Podemos decir que el mito de la Roma de Nerón nace precisamente de este fragmento, y que es un intento consciente de ilustrarlo. El libro de Sienkiewicz, y la multitud de adaptaciones cinematográficas y plásticas a las que ha dado origen avalan el éxito de esa iniciativa. Pero, ¿por qué razón este fragmento es tan importante?

### 1.2.1. Los *Annales* como ‘prueba externa’ de la historicidad de Jesús.

Hemos visto en el capítulo II que las dudas en torno a la historicidad de Cristo se arrastran desde la Antigüedad. Las encontramos en las objeciones de Celso y Porfirio, y se manifiestan abiertamente durante el siglo XVIII, en obras deístas o ateas como la de Volney. Por fin, después de que la teología liberal alemana minara paulatinamente la confianza en el valor histórico de los evangelios, Bruno Bauer lanzó una crítica demoledora: Jesús no era un personaje histórico, sino un culto misterioso personificado. Desde entonces, una de las obsesiones ha sido buscar una prueba histórica externa a la historicidad de Jesús.

Desde Eusebio, ese papel lo había cumplido el *Testimonium flavianum*. Pero la crítica moderna ha desechado ese testimonio, aunque existan intentos de rehabilitación total o parcial. Una vez rechazado el valor de prueba de ese texto, el mejor candidato a ocupar su lugar es este fragmento de Tácito.

---

<sup>15</sup> *Annales*, XV, 44 trad. de C. Lope de Juan, Madrid, Alianza Editorial, 1993. Texto latino: *ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quae sitissimis poenis adfecit quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat; repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Iudaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam quo cuncta undique atrocitas aut pudenda confluunt celebranturque. igitur primum correpti qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt. et pereuntibus addita ludibria, ut ferarum tergis contexti laniatu canum interirent, aut crucibus adfixi aut flammandi, atque ubi defecisset dies in usum nocturni luminis urerentur. hortos suos ei spectaculo Nero obtulerat et circense ludicrum edebat, habitu aurigae permixtus plebi vel curriculo insistens. unde quamquam adversus sontis et novissima exempla meritis miseratio oriebatur, tamquam non utilitate publica sed in saevitiam unius absumerentur.*

Existen otras alusiones a los cristianos más o menos contemporáneas de Tácito (que escribía hacia el 117 d.C.): todas ellas atestiguan lo que ya sabemos: que el cristianismo existía y se extendía por el imperio. Pero no aportan nada en relación a la historicidad de Cristo. Por ejemplo, la epístola de Plinio el Joven (61-113 d.C.) a Trajano habla de Cristo como una divinidad adorada por los reos, pero no añade ningún detalle que permita pensar que se trata de un ser de carne y hueso<sup>16</sup>. Algo parecido ocurre con el rescripto de Adriano a Minucius Fundanus, hacia el 122. En cuanto a Suetonio (69-140 d.C.), hacia esa misma fecha menciona la persecución de los cristianos en la vida de Nerón pero, a diferencia de Tácito, no se refiere en ningún caso al *auctor nominis* de la secta<sup>17</sup>. El texto de Tácito es muy superior a todos ellos, pues no sólo menciona a los cristianos como víctimas inocentes de terribles tormentos, sino que además proporciona datos históricos inequívocos sobre Cristo

En el siglo XIX, este pasaje se convirtió en un campo de batalla. El desafío no era para menos. Para la crítica católica, este fragmento de un historiador prestigioso, y además, hostil al cristianismo, era una auténtica dádiva. La elección no podía ser más oportuna: pues la crítica de la escuela de Tubinga había puesto en duda la mayor parte de los episodios evangélicos, y señalado las alusiones históricas excluyentes en las historias de la Natividad -Herodes y el censo de Quirinus-, y el hincapié en la falta de datos biográficos sobre la vida de Jesús en los primeros documentos cristianos -las *Epístolas* paulinas. Así pues, de todo el relato de la vida de Jesús, la parte más susceptible de tener una base histórica demostrable era la pasión, y el personaje histórico ligado a este suceso era Pilatos. Si había alguien que podría haber proporcionado a los emperadores noticia de Jesús, ese tenía que haber sido el gobernador de Judea. Tertuliano así lo creía, y en su *Apologeticum* cuenta una historia que, desgraciadamente

---

<sup>16</sup> Plinio el joven, *Epistulae* X.96: *Qui negabant esse se Christianos aut fuisse, cum praeunte me deos appellarent et imagini tuae, quam propter hoc jusseram cum simulacris numinum afferri, ture ac vino supplicarent, praeterea male dicerent Christo, quorum nihil cogi posse dicuntur qui sunt re vera Christiani, dimittendos putavi. Alii ab indice nominati esse se Christianos dixerunt et mox negaverunt; fuisse quidem sed desisse, quidam ante triennium, quidam ante plures annos, non nemo etiam ante viginti. quoque omnes et imaginem tuam deorumque simulacra venerati sunt et Christo male dixerunt.*

<sup>17</sup> Aún así, la hipercrítica a la que luego nos referiremos también considera espurio este pasaje: Hochart (1885), pág. 148.

para su credibilidad, va demasiado lejos: según el africano, Tiberio habría recibido un informe de Palestina que facilitaba pruebas de la divinidad de Cristo. El emperador se habría convertido ipso facto, y hasta habría intentado en vano que el Senado reconociera el cristianismo<sup>18</sup>. En una época más crédula, la historia de la conversión de Tiberio por correspondencia podía haber tenido éxito, pero en el siglo XIX resultaba ridícula y contraproducente: el criptocristianismo del pervertido de Capri no podía sino provocar burlas.

El fragmento de Tácito era perfecto: hablaba de Cristo como de un ser humano, indudablemente. Situaba su pasión en el espacio y en el tiempo, y mencionaba al personaje histórico que podía esperar que nombrara, sin ningún exceso procristiano que le hiciese sospechoso de interpolación. Además, Tácito proseguía presentando a los cristianos como víctimas. Es cierto que la redacción resultaba algo confusa, y que algunos malintencionados, luego lo veremos, podían objetar algunos detalles. Pero, en todo caso, el contexto de la biografía de un personaje que el autor trataba con tanta hostilidad no podía sino beneficiar a sus víctimas.

Por si fuera poco, Tácito situaba el martirio en un lugar de enorme valor simbólico para la Iglesia católica: los jardines de Nerón, es decir, el Vaticano. Un lugar en que una tradición -también vital para la Iglesia, pero puesta en duda desde antiguo por la crítica protestante- ligaba al recuerdo de la presencia, nunca probada, de Pedro en Roma.

### 1.2.2. Crítica del fragmento.

Aunque Tácito fue un autor valorado y citado en la Antigüedad, su obra sólo ha sobrevivido de manera fragmentaria. Las partes de los *Annales* y las *Historiae* que han llegado hasta nosotros se conservan en dos códices medievales que se guardan en la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia. El que ahora nos interesa es el *Códex Mediceo 68 II*, que contiene los libros XI a XVI de los *Annales*, así como las *Historiae*. Se

---

<sup>18</sup> Tertuliano, *Apologeticum*, V. He aquí una traducción del pasaje al francés : *Tibère, sous le règne duquel le nom chrétien fit son apparition dans le monde, rendit compte au sénat des preuves de la divinité de Jésus-Christ, qu'il avait reçues de la Palestine, et les appuya de son suffrage. Le sénat rejeta la proposition, parce qu'elle n'avait pas été soumise à son examen. Mais l'empereur persista dans son sentiment, et menaça du supplice quiconque accuserait les Chrétiens.*



supone que fue copiado a finales del siglo XI, probablemente en la abadía de Monte Cassino.

El fragmento al que ahora nos referimos es especialmente difícil. Se le reprochaban inconsistencias históricas, lógicas e incluso gramaticales, que han despertado la suspicacia de los investigadores. Las objeciones más importantes son las siguientes:

- Desde el punto de vista histórico, resulta extraño que en el año 64 hubiera una distinción tan clara de los cristianos dentro del judaísmo. Generalmente se da por cierto que hasta la destrucción del Templo (70 d.C) el cristianismo apenas se distinguía de otras sectas, dentro de una corriente general del judaísmo en la que el fariseísmo no había ganado aún la hegemonía. También se ha puesto en duda la manera en la que Tácito alude a Pilatos, Tiberio y Judea.
- Desde el punto de vista lógico, resulta poco convincente la alternancia de juicios negativos y benévolos del autor acerca de los cristianos: tan pronto les considera *unos a quienes el vulgo odiaba por sus maldades*, y su religión una *funesta superstición* incluida entre las *atrocidades y vergüenzas* que proliferan en Roma, como se conmueve ante su castigo. También hay contradicciones con otros textos de Tácito. Por ejemplo, la imagen de Nerón pavoneándose ante las antorchas humanas -como le representa en 1877 el pintor polaco Henryk Siemiradzki- es incompatible con la cobardía que Tácito le atribuye: en otra de sus obras, el historiador afirma explícitamente que Nerón no asistía nunca a los crímenes que ordenaba<sup>19</sup>.
- Además, la lectura del fragmento se presta a interpretaciones diferentes. Unos piensan que Tácito cree a los cristianos eran víctimas inocentes del incendio, aunque culpables de otros crímenes -*flagitia*- y de ‘odio al género humano’. Otros consideran que Tácito distingue entre dos grupos, y que uno de ellos estaría de alguna forma envuelto en el incendio: son ‘los que confesaban’, *qui*

---

<sup>19</sup> Tácito, *Agricola*, XLV: *Nero tamen subtraxit oculos suos iussitque scelera, non spectavit*. Hochart (1884) llama la atención sobre esta y otras incongruencias, referidas al tipo de suplicio, la jurisdicción correspondiente, etc. Hochart (1884), pág. 119 y ss.

*fatebantur*. Hay incluso algunos autores que sugieren que la ambigüedad de la redacción es voluntaria, ya que Tácito pretendía transmitir su propia indecisión sobre la culpabilidad total o parcial de los cristianos<sup>20</sup>.

- Por último, el fragmento responde a una sintaxis atormentada, llena de inconsistencias, errores gramaticales y semánticos. Se han propuesto múltiples soluciones para corregir anacolutos, forzar las concordancias o eliminar contrasentidos, que se atribuyen generalmente al copista. Algunos críticos han querido ver en este fragmento expresiones impropias de Tácito, mientras que otros insisten en lo contrario<sup>21</sup>.

Hoy, la mayor parte de la crítica admite la autenticidad del fragmento de Tácito. Es por lo tanto el testimonio más antiguo sobre la existencia de Jesús procedente de un autor no cristiano, además de demostrar que en tiempos de Nerón se produjo en efecto una primera persecución del cristianismo, ligada al incendio del año 64. Ahora bien, a lo largo de los últimos siglos ha habido también otras interpretaciones menos ortodoxas, que han puesto en duda estas conclusiones: desde las que consideraban todo el fragmento una falsificación o interpolación, a los que, creyendo imposible la distinción tan temprana entre cristianos y judíos, opinan que Tácito proyecta sobre el pasado la situación de la época de Adriano, en la que escribe. Sin faltar los que han visto en este texto la prueba de que hubo realmente incendiarios cristianos.

La novela de Sienkiewicz está construida precisamente para eliminar esas dudas. No solo presenta una representación creíble y vigorosa de los acontecimientos, en su versión más literal, sino que además insiste en la perfecta diferenciación entre cristianos y judíos, y en la total inocencia de los primeros, al tiempo que presta voz al apóstol Pedro -auténtico protagonista del relato— como testigo directo de la existencia terrenal de Jesús. Ahora bien, esa función apologética no se entiende perfectamente si no se

---

<sup>20</sup> Fuchs (1950), pág. 77, y Beaujeu (1960), pág. 27.

<sup>21</sup> Varios autores han llevado a cabo análisis completos de este fragmento, casi palabra por palabra, proponiendo correcciones a la versión manuscrita. Es el caso de Hochart (1885), que sospecha una interpolación, y de Fuchs (1950), que defiende su autenticidad. También Beaujeu (1960), pág. 24 y ss, ofrece un análisis de los pasajes más problemáticos.

conocen las versiones heterodoxas contra las que se dirigía. Podemos resumir estas en tres grupos:

- Posturas críticas o hipercríticas, que ponen en cuestión la autenticidad total o parcial del fragmento, y en particular de las alusiones a Cristo, Tiberio, Pilatos y Judea. Las versiones más radicales niegan al fragmento cualquier valor de prueba.
- Una negación de la clara diferenciación entre cristianos y judíos hacia el año 64 d.C., y de que los primeros pudieran constituir en tal época, y en Roma, una *ingens multitudo*.
- La aceptación de la autenticidad del fragmento, pero sin las correcciones usuales, que tienden a negar o disimular la justificación del veredicto que pesa sobre una parte o la totalidad de los ejecutados.

#### **1.2.2.1. Hipercrítica: teorías de la falsificación o de interpolación.**

En el caso del Testimonio flaviano, hemos visto como uno de los argumentos de más peso para rechazarlo ha sido las abundantes referencias de los autores antiguos: los testimonios discordantes de Orígenes y de Eusebio (y de los autores que escriben después de este), ponían de manifiesto que la interpolación se había producido entre los siglos III y IV.

En el caso del fragmento de los *Annales*, lo que ha despertado la susceptibilidad de los críticos ha sido el silencio<sup>22</sup>. Tácito es la fuente principal de la historia de Nerón: generalmente, su autoridad no se discute. Su versión suele ser preferida cuando entra en contradicción con otras fuentes. Pero en este caso no se trata de contradicciones, sino de un clamoroso silencio. Durante casi tres siglos, nadie reprodujo, citó, o comentó este pasaje, y nadie parecía conocer la versión que ligaba la persecución con el incendio. Aunque los autores cristianos y paganos discutieron con pasión sobre la relación entre

---

<sup>22</sup> Que sepamos, el primero en recoger este extraño silencio fue Canfield (1913), pág. 47 y ss. El mismo argumento lo desarrolla Walter (1962), pág. 212 y ss.

el Estado y el cristianismo, y la Iglesia utilizó sistemáticamente el tema del martirio, ningún polemista pagano culpo a los cristianos del incendio, ningún apologeta cristiano reprochó a los paganos que la primera sangre cristiana hubiera sido derramada en Roma de manera tan injusta.

A pesar de todos los intentos, nadie ha conseguido explicar de manera lógica y convincente las razones de este silencio clamoroso. El prestigio de Tácito desde la Antigüedad es indudable; resulta inverosímil que un hombre culto de los siglos II al IV desconociera los *Annales*. Sin embargo, Suetonio, que escribió pocos años después, y habla del incendio y de la persecución, no establece ninguna relación entre ambos, pese a la actitud hostil a los cristianos de la que hace gala en el único pasaje en que les nombra. De acuerdo con su narración, que concuerda con otros testimonios, la persecución del cristianismo fue una medida de orden público, como las que los magistrados habían ejecutado anteriormente para reprimir otros cultos considerados peligrosos para la paz pública, como las bacanales o los ritos de Isis. Tampoco hablan de la acusación lanzada contra los cristianos los demás autores paganos que tratan del incendio, como Dion Casio o Plinio. La cuestión nunca aparece en las argumentaciones de los polemistas: Celso o Porfirio, que reprochan a los cristianos su deslealtad y rebeldía, no dicen que se les acusó de haber quemado Roma.

Más sorprendente aún es la ausencia de citas en los autores cristianos. Tertuliano, uno de los autores más hostiles a Nerón, se empeña en demostrar que había sido el primero en perseguir a la secta cristiana<sup>23</sup>: no le ahorra ningún insulto, ni olvida ninguna acusación. Pero no menciona en ningún sitio que los cristianos expiaran los crímenes del tirano, aunque se supone que contaba con el testimonio de un autor de la talla y el prestigio de Tácito. En el *Apologeticum*, que dedica a rebatir una por una las calumnias que los paganos habían lanzado contra los cristianos, el caso ni siquiera se

---

<sup>23</sup> Tertuliano, *Apol.*, V: *Consulite commentarios vestros; illic reperietis primum Neronem in hanc sectam cum maxime Romae orientem Caesariano gladio ferocisse. Sed tali dedicatore damnationis nostrae etiam gloriamur. Qui enim scit illum, intellegere potest non nisi grande aliquod bonum a Nerone damnatum.*

menciona. En cambio, culpa a Tácito de haber lanzado contra los cristianos la ridícula calumnia de que adoraban una cabeza de asno<sup>24</sup>.

Tampoco hay ninguna conexión entre incendio y persecución en Eusebio. Lactancio habla de la persecución, pero las causas que alega son otras: la animosidad de Nerón se debió al éxito de la predicación de Pedro. Esta misma versión, novelada y adornada hasta adoptar el aspecto de cuento folklórico, aparece en los *Hechos* apócrifos de Pedro: la fuente de la leyenda de *Quo vadis?* Agustín de Hipona, que sentía una gran animadversión por Nerón, y le cita en cuatro ocasiones, ignora la infamia. Tampoco se encuentra esta acusación en Juan Crisóstomo, a pesar de que alude a él en diecisiete ocasiones<sup>25</sup>.

El primer autor que recoge la afirmación de los *Annales* tal y como la conocemos actualmente es Sulpicio Severo, un polemista cristiano que escribió una *Historia Sacra* a comienzos del siglo V<sup>26</sup>. La versión de Sulpicio y la de Tácito son prácticamente idénticas. Por otra parte, autores que escriben sobre Nerón al mismo tiempo que Sulpicio, o aún después que él, como Orosio, san Jerónimo o Boecio, siguen ignorando su calumnia. En contraste con su actual popularidad, esta versión será desconocida durante la Edad Media; incluso después de la edición príncipe de este libro de los *Annales*, en 1470, siguió siendo omitida por muchos autores

Sólo existe otro documento antiguo que relacione la persecución de Nerón con la acusación de incendiarios, y se trata, además, de un texto bastante particular: la correspondencia apócrifa de Séneca y san Pablo, falsificada en el siglo IV, y que goza de gran prestigio en toda Europa hasta el Renacimiento. En la epístola número XI, Séneca se duele de la crueldad del príncipe, y lamenta la persecución de los inocentes cristianos y judíos (éste es sin duda el rasgo más original de este documento), sobre los que ha recaído la acusación de incendiarios. Este testimonio, que en apariencia podría utilizarse en favor de la autenticidad del pasaje de los *Annales*, es en realidad una prueba más en su contra. Hoy está fuera de toda duda que esa epístola no fue escrita por la

---

<sup>24</sup> Tertuliano, *Apol.*, XVI: *Nam, ut et quidam, somniastis caput asininum esse deum nostrum. Hanc Cornelius Tacitus suspicionem eiusmodi inseruit.*

<sup>25</sup> Rougé (1978), pág. 77.

<sup>26</sup> Hochart (1884), pág. 141

misma mano que las demás, de las que difiere en estilo e ideología. Se trata, pues, de la falsificación de una falsificación. El rasgo más llamativo de esta epístola es la consideración extremadamente negativa de Nerón, que contrasta con la relativa benevolencia con que se le trata en el resto de la correspondencia. Podríamos decir que se encuentran aquí dos versiones diferentes sobre Nerón: cada una de ellas dará lugar a una tradición. Ambas son paralelas, pero diferentes. En la primera Nerón es un malvado, pero un malvado más; en la segunda, la misma versión milenarista y apocalíptica a la que se adscribe Sulpicio Severo, Nerón representa al Anticristo<sup>27</sup>.

Aunque los argumentos *ex silentio* sean raramente conclusivos, la hipercrítica ha hecho uso extensivo de esta falta de referencias para atacar la credibilidad de este fragmento, o incluso de los *Annales* en su totalidad.

En 1878 se publicó en Londres un libro anónimo que sostenía que el único manuscrito de los *Annales* era en realidad una superchería, urdida en el Renacimiento por el humanista Poggio Bracciolini (1380-1459)<sup>28</sup>. La mención de los jardines de Nerón en el Vaticano como lugar de la ejecución servía para justificar el traslado de la residencia papal desde el complejo Laterano tras la vuelta de Aviñón, y tenía por objeto dotar a esta zona de Roma de un prestigio del que carecía hasta el momento. Así pues, la fecha de la falsificación no debía de ser anterior al siglo XIV o XV<sup>29</sup>. El libro tuvo un éxito pasajero, y la mayoría de la crítica considera hoy el manuscrito como auténticamente medieval. Pero la interpretación de Ross fue aceptada por la escuela de teología radical holandesa, y en particular por G.J.P.J. Bolland (1854-1922), y desde luego se convirtió en uno de los

---

<sup>27</sup> Bocciolini (1978), pág. 43-44 : *A mio avviso l'unica spiegazione plausibile è che questa lettera sia stata aggiunta da una mano diversa, probabilmente con l'intento di ridimensionare la figura di Nerone -di cui nelle altre lettere il falsario dà un'interpretazione particolarmente benevola- per adeguarla alla tradizione più diffusa presso gli scrittori ecclesiastici che vedono in lui il persecutore dei Cristiani e l'incarnazione stessa dell'Anticristo*. Nos preguntamos si la inclusión de los judíos entre los perseguidos por Nerón, que ha sorprendido tanto a los investigadores de esta epístola (en el resto de la correspondencia, los “villanos” de la historia son Popea y los judíos), no tendrá que ver con la versión del *Carmen Apologeticum*, que atribuye al primer Anticristo la persecución de cristianos y judíos.

<sup>28</sup> Ross (1878).

<sup>29</sup> Sobre este asunto, cabe argüir que las excavaciones arqueológicas de mediados de siglo XX en la cripta de San Pedro han puesto de manifiesto que el Vaticano era un lugar venerado por los cristianos desde la Antigüedad, y que estaba relacionado con el recuerdo del apóstol Pedro.

ejes temáticos de la ‘escuela mitológica’. Arthur Drews<sup>30</sup>, una de las figuras más destacadas del movimiento, adoptó esta versión en un libro que lleva el expresivo título de *El mito de Cristo* (*Die Christusmythe*, 1909). A nuestro juicio, el hecho de que al año siguiente publicara otro libro dedicado a la *Leyenda de Pedro* (*Petruslegende*) es un indicio de que el famoso librepensador intentaba de contrarrestar con argumentos históricos el inmenso éxito que por entonces cosechaba la novela *Quo vadis?* y sus primeras adaptaciones a la pantalla.

Entre los seguidores de esta teoría está también un erudito francés, Polydore Hochart (1831-1916). En 1890, pocos años antes de que Sienkiewicz publicara la novela que hizo de universalmente famoso este pasaje de Tácito, Hochart publicó un libro muy documentado, en el que rechazaba la autenticidad de los *Annales*, siguiendo la línea argumentativa marcada por Ross. Hochart sospechaba también de otros documentos que mencionan al cristianismo, y sostenía que la propia crónica de Sulpicio Severo –que guarda innegables paralelismos con Tácito– era otra falsificación.

Pero no vamos a detenernos ahora en esta hipótesis radical, sino en la que sostenía unos años antes en el estudio que dedicó a la cuestión de la persecución de los cristianos bajo Nerón<sup>31</sup>. Esta monografía contiene un análisis pormenorizado de este fragmento, línea por línea, de casi ciento veinticinco páginas, que pone de manifiesto lo que el autor considera inconsistencias lógicas, históricas o sintácticas. La conclusión, más moderada que la que expondría unos años después, es que el fragmento ha sido interpolado por un copista medieval.

Según Hochart, hay dos opciones posibles: puede que el interpolador haya incrustado las frases sacadas del Cronicón de Sulpicio Severo, sin preocuparse por disimular las costuras<sup>32</sup>; o bien es que el autor del siglo V ha manejado un ejemplar de

---

<sup>30</sup> Drews (1988) afirma que tanto la *Historia Sacra* de Sulpicio Severo como el *Codex Mediceus II* (es decir, un manuscrito del siglo XI, el único que contiene el libro de los *Annales* al que nos referimos ahora), fueron encontrados por el humanista Poggio Bracciolini, en 1423 y 1429 respectivamente. Según su teoría, ambos libros eran falsificaciones del siglo XV. Cfr. cap. XVI.

<sup>31</sup> Hochart (1884).

<sup>32</sup> La interpolación en tiempos de Sulpicio Severo es la hipótesis de Saumagne (1964).

Tácito que ya estaba interpolado. Las alusiones a Cristo y a Pilatos serían en todo caso un añadido cristiano sin valor probatorio alguno.

Aunque las tesis de Hochart no gozan hoy de aceptación académica, y la mayoría de los expertos las consideran excesos de la hipercrítica, es interesante señalar que existe al menos un indicio arqueológico aparecido con posterioridad que refuerza sus argumentos.

En 1961 se descubrió en Cesarea la lápida que menciona a Pilatos. Esta inscripción constituye la primera prueba arqueológica de la existencia de un personaje ligado a la vida de Jesús. Pero esta placa revela también que su título era *prefecto*, y no *procurador*, como dicen los Evangelios<sup>33</sup>. Sin embargo, en *Annales* XV, 44, también se alude a Pilatos como procurador. La duda se impone, pues resulta difícil de explicar cómo podía el historiador ignorar este dato, y cometer no ya un error inverosímil en alguien que fue prefecto, cuestor, tribuno de la plebe, edil, pretor, cónsul *sufecto*, senador y procónsul de la provincia de Asia, sino, además, precisamente el mismo error que comenten los evangelistas. La gran autoridad de la ciencia histórica alemana del XIX, Theodor Mommsen (1817-1903), había incluso postulado que Tácito pudo obtener información de primera mano acerca del proceso de Jesús de los propios archivos imperiales, para explicar las precisiones que contiene este pasaje.

Aunque se han buscado complicadas teorías para explicar la incoherencia entre Tácito y la inscripción de Cesarea, creemos que el hecho de que en los *Annales* Pilatos aparezca como procurador demuestra, si no una falsificación<sup>34</sup>, sí al menos una modificación de la redacción original por el copista. Y que este hecho arroja alguna duda justificada sobre el valor del fragmento<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup>El título griego que se traduce usualmente por ‘procurador’ es ἡγεμών, *hēgemōn*. Sobre la lápida de Cesarea: <http://www.kechanson.com/ANCDOCS/latin/pilate.html> (consultado en línea 5/12/2014).

<sup>34</sup> Acerca de la trascendencia de la inscripción de Cesarea para la valoración del fragmento de los Anales, vid. Yelnitsky, L.A. (1965): “The Caesarea Inscription of Pontius Pilate and Its Historical Significance” in *Vestnik Drevnej Istorii* 93 (1965), pp.142-146. (El autor considera que demuestra que se trata de una interpolación).

<sup>35</sup> Un resumen sobre las diferentes teorías acerca de este pasaje de Tácito, en Wells (1971), pág. 188. Tendremos ocasión de referirnos más detenidamente a este pasaje en el capítulo VI, “Nerón perseguidor”.



### 1.2.2.2. Cristianos y judíos antes de la destrucción del Templo.

Tácito no sólo distingue perfectamente a los cristianos, sino que además afirma en este fragmento que eran muy numerosos en Roma en una fecha tan temprana como es el año 64. Ambas cosas se han puesto en duda con argumentos históricos.

La explicación más sencilla es la que ya adelantara Gibbon: Tácito escribe en tiempos de Adriano, sesenta años después del incendio, y proyecta la situación coetánea sobre el pasado<sup>36</sup>. Pero esta explicación lógica tiene un corolario que perjudica el valor del fragmento como prueba de la historicidad de Jesús: si Tácito no está citando una fuente original del año 64, sino que recurre a los conocimientos de su época, entonces la afirmación relativa a Pilatos sólo indica que, en vida de historiador, muchos cristianos creían que Jesús había existido como ser humano. Este es el argumento que aduce, por ejemplo, Dupuis, para negar valor probatorio a los *Annales*<sup>37</sup>. Por otra parte, es prácticamente seguro que Tácito conocía a los cristianos: entre los escasos datos de la biografía que conocemos está su cargo como procónsul en Asia, en los años 112 y 113, y su estancia coincide con la célebre carta de Plinio a Trajano desde la cercana Bitinia, sobre los cristianos<sup>38</sup>.

Se ha intentado establecer relaciones entre las afirmaciones de Tácito y los demás testimonios que tenemos acerca de la persecución, como la primera *Epístola de Clemente a los Corintios*, que se data a finales del siglo I. En esta carta, el obispo pone en guardia a sus destinatarios contra la “envidia” y los “celos” entre hermanos, que tanto daño han causado hasta entonces, y menciona a continuación una serie de ejemplos. Tras aludir a las “Columnas de la iglesia”, y a los apóstoles Pedro y Pablo (por separado) como casos de víctimas de la envidia, Clemente se refiere a una “gran multitud de electos”, que sufrieron ultrajes y tormentos, y a ciertas mujeres, cruelmente

---

<sup>36</sup> Wells (1965), pág. 188, cita de Gibbon en nota 2: *It was natural for the philosopher to indulge in the description of the origin, the knowledge or prejudices of the new sect not so much according to the knowledge or prejudices of the age of Nero, as according to those of the time of Hadrian.*

<sup>37</sup> Por otro lado, sabemos por otros testimonios que, en la época de Tácito, muchos cristianos eran docetistas, y no creían en la humanidad de Jesús. Wells (1965), pág. 188.

<sup>38</sup> Beaujeu (1960), pág. 21.

torturadas como “Danaides y Dirces”. Desde Renan, se ha visto en estos dos últimos casos alusiones a las sádicas torturas que el fragmento de los *Annales* atribuye a Nerón.

Pero esta identificación ha sido puesta en duda con argumentos dignos de tenerse en cuenta. Se ha señalado el parecido entre el sadismo que Clemente atribuye a las torturas, con las “diversiones” que tanto agradaban a Domiciano, según una obra de Marcial dedicada a los espectáculos<sup>39</sup>; allí se describen antorchas humanas como las que menciona Tácito: ¿es posible que Clemente -que escribe al final del siglo I- se refiera a la persecución registrada en tiempos de Domiciano (81-96 d. C), y no a la de Nerón? Es cierto que menciona también a Pedro y Pablo -cuyas muertes la tradición sitúa en tiempos de Nerón-, pero la “gran multitud de electos” y las “Danaides y Dirces” están citadas en último lugar, como si su suplicio hubiese sido posterior al martirio de los apóstoles. Y hay que señalar que las tradiciones más antiguas no ponen en relación el martirio de los apóstoles con el incendio, sino que lo sitúan generalmente al final de la vida de Nerón; difícilmente podría sostenerse que la condena de los supuestos incendiarios, tramada para calmar las ansias vengativas del populacho, se hubiese retrasado varios años. Por otra parte, merece la pena recordar que la tradición más hostil considera a Domiciano como una especie de reencarnación de Nerón.

Otro punto polémico es el que se refiere al papel que los judíos pudieron representar en este proceso. También aquí encontramos hipótesis opuestas, fundamentadas sobre los mismos documentos. Según la versión que adoptaría el mito, los judíos desencadenaron la tragedia. Se sabe, por Tácito y Josefo, que Popea era temerosa de Dios, es decir, prosélita judía: se ha postulado que los judíos de Roma pudieron obtener una audiencia ante Nerón a través de la Augusta. El tema de la epístola de Clemente es precisamente la envidia entre hermanos: los envidiosos a los que alude el texto no pueden ser, según los partidarios de esta teoría, sino los denunciadores judíos<sup>40</sup>. Esa es también la versión de Sienkiewicz.

Pero, por otro lado, hay quien cree que en una fecha tan temprana, anterior a la destrucción del Templo resulta anacrónica una diferenciación tan radical entre ambos

---

<sup>39</sup> *De spectaculis*, cit. por Walter (1962), pág. 216.

<sup>40</sup> Según la opinión de Harnack, Renan y Allard (1903), pág. 76, entre otros.

grupos: entre los seguidores de Jesús predominaba todavía el judeocristianismo; en el judaísmo no se había impuesto todavía la corriente farisea, por lo que bajo esa etiqueta se incluían por entonces una gran variedad de sectas apocalípticas que vivían en un clima de exaltación mesiánica que conocemos bien gracias a Flavio Josefo. Podría ser que Tácito y Suetonio, al hablar de los cristianos en tiempos de Nerón, trasladaran al siglo I una diferencia que sólo se produciría a partir del siglo II. De hecho, Dion Casio, que escribe una generación después de ellos, no nombra a los cristianos en su relato de la vida de Nerón; en cambio, en su crónica del imperio de Domiciano se refiere a la persecución ordenada por este emperador contra “el ateísmo” y la observancia de los “ritos judíos”. Es posible pues que la persecución neroniana no se dirigiera específicamente contra los cristianos, sino contra los grupos mesiánicos judíos, entre los que se incluiría a los judeocristianos, agitados por la noticia del levantamiento de Judea<sup>41</sup>. Una ojeada a las fechas podría servirnos para valorar esta opinión: incendio de Roma, 64; guerra judía, 66-70; fecha tradicional del martirio de los apóstoles, 67. Los partidarios de la teoría incendiaria solucionan el problema cronológico hablando de varias persecuciones de cristianos, o modificando la fecha de los martirios<sup>42</sup>. La del de Pedro es, como veremos, la más incierta, y ha habido intentos incluso de situar su muerte al comienzo del reinado de Nerón para obviar este escollo cronológico.

Quizás fuese más conveniente olvidar la escena de la delación judía, y sustituirla por otra en la que entre los judíos de Roma (dando a este término un sentido amplio, que incluye a los judeocristianos, incluso a los cristianos judíos contrarios a la circuncisión de los prosélitos gentiles, como Pablo) se suscitan tumultos y desordenes que llaman la atención de las autoridades. Estas intervienen, temiendo la agitación, en el momento en que Judea se ha levantado en armas contra el Imperio: escenas como las que conocemos a través de escritos cristianos referidas a los siglos II o IV, como la

---

<sup>41</sup> Entre otros, es la opinión de Schiller (1872). Mencionaremos también otra teoría, formulada por Profumo, aunque hoy apenas tiene seguidores: la persecución del cristianismo habría estado relacionada con la conspiración de Pisón; en la investigación de la conjura, algún esclavo cristiano podría haber sido implicado, y al conocerse la existencia de la secta, las autoridades habrían decidido reprimir a todo el colectivo.

<sup>42</sup> Sienkiewicz utilizará una ‘treta’ literaria para solventar el obstáculo (vid. cap. XVIII).

*Philosophoumena* o las crónicas del pontificado de san Dámaso, y que incluso concuerdan con la narración de los *Hechos* de los apóstoles acerca de la detención de Pablo. Se pueden aportar varios argumentos a favor de esta tesis.

Se ha hecho notar el carácter judío de la *Epístola de Clemente*. De hecho, la carta divide sus ejemplos en dos grupos: los siete primeros se refieren todos ellos a casos de celos fraternales sacados del Antiguo Testamento, como Caín y Abel o Isaac y Esaú. El mensaje principal de la misiva son los males que traen la envidia y los celos entre hermanos: esa es la razón a la que se atribuye la muerte de Pedro -*que por culpa de injustos celos tuvo que soportar no una ni dos, sino muchas calamidades*- y Pablo -*por celos y rivalidades recibió el trofeo de la perseverancia*-<sup>43</sup>. Las epístolas atribuidas a Pablo están llenas de referencias a “falsos doctores” y de advertencias contra sus falsedades; actualmente, se interpretan como reflejo de sus conflictos con los judeocristianos que respetaban las prescripciones de la Torah, representados en la tradición por la figura de Jacobo el Justo. Otro texto que ha dado que pensar a los especialistas es un pasaje de *La guerra de los judíos* de Flavio Josefo, en el que éste cuenta cómo los judíos de Antioquía fueron acusados de haber planeado el incendio de la ciudad: según Josefo, la masa reaccionó violentamente, y los acusados fueron quemados vivos en un teatro<sup>44</sup>. ¿Fueron los cristianos de Antioquía castigados junto con los demás “judíos” en aquella ocasión?<sup>45</sup> ¿Inspiraron aquellos hechos al interpolador de Tácito? En todo caso, la semejanza entre la narración de los sucesos de Roma y Antioquía nos recuerda otro de los principales argumentos en contra de la interpretación tradicional del fragmento: es muy improbable que en tiempos de Nerón hubiese una distinción tan clara entre judíos y cristianos.

Ya nos hemos referido a un pasaje de Suetonio, referido a la biografía de Claudio (10 a.C.-54 d.C.), en el que se da cuenta de la expulsión de los judíos de la Ciudad debida a los desordenes que causaban *por instigación de un tal Chrestos*<sup>46</sup>. La tradición suponía que los romanos, mal informados acerca del cristianismo, les confundían con los judíos, y creían que Cristo estaba todavía vivo en aquella fecha (año

---

<sup>43</sup> I Clem. Cor. 5, en Cullmann (1967), pág. 88.

<sup>44</sup> Flavio Josefo, *La guerra de los judíos*, VII, 47.

<sup>45</sup> Es la teoría de Herrmann (1949), pág. 637. Beaujeu (1960), pág. 30.

<sup>46</sup> Suetonio, Claudius, 25, 4: *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit*.

49). Pero esto no concuerda con el hecho de que poco más adelante Suetonio distinga a los cristianos a propósito de la persecución de Nerón. También se ha pensado que *Chrestos* podría no ser una deformación del título que más tarde se dio a Jesús, sino el verdadero nombre de un supuesto mesías o cabecilla desconocido para nosotros<sup>47</sup>.

Pero incluso si *chresto* quiere decir *cristo*, el texto no tendría por qué referirse a los cristianos: *cristo* era la traducción griega de la hebrea *mesías*, que podía aplicarse a cualquier candidato al trono terrestre o celeste de David. El incidente del imperio de Claudio pudo ser simplemente un conflicto provocado por algún movimiento apocalíptico en el seno de la numerosa y variopinta judería romana.

Hay otra pista que parece sugerir que la persecución no se habría dirigido hacia los cristianos, sino a un grupo de judíos entre los que habría cristianos. Se trata de la correspondencia apócrifa de Séneca y Pablo que ya hemos mencionado, en la que se dice que ‘cristianos y judíos’ son condenados al suplicio como culpables del incendio. Aunque se trata de un texto tardío y apócrifo, algunos elementos han hecho que se postule que este texto bebería de unas fuentes hoy perdidas (¿Plinio el Viejo?)<sup>48</sup>, pero que se remontarían a la época del acontecimiento.

Curiosamente, es en las leyendas judías podemos encontrar el rastro de una tradición favorable a Nerón. Según el Talmud de Babilonia, Nerón visita Jerusalén, donde una profecía le revela que está destinado a destruir el Templo. Horrorizado, Nerón huye, se convierte al judaísmo, se casa con una judía y funda una dinastía de prestigiosos rabinos<sup>49</sup>. Un legendario Nerón que se niega a destruir el Templo gracias a una profecía, recuerda mucho a un muy real Vespasiano, al que otra profecía no le

---

<sup>47</sup> Pese al parecido entre ambas palabras, *Chrestos* tiene una etimología diferente de *Christos*: la primera significa simplemente ‘bueno, bondadoso’, y era un sobrenombre que se aplicaba a dioses paganos, como Serapis. ‘Christos’ significa ‘ungido’, traducción al griego del término hebreo del que procede la palabra ‘mesías’. Para acabar de complicar las cosas, un examen cuidadoso ha demostrado que en el manuscrito de Tácito la palabra ‘christianos’ había sido corregida, y que en una primera versión era ‘chrestianos’. Que la lectura originaria es la correcta, se colige del juego de palabras que utiliza Tácito: se les conocía como ‘chrestianos’ -es decir, hombres de bien, buenas personas -a pesar de sus maldades. ¿Podría ser que Tácito estuviera hablando de otro grupo religioso, adepto a algún culto oriental, con un nombre parecido a los cristianos, y que la crítica posterior haya identificado ambos grupos? Obviamente, esta opción solo sería posible, si se admite la interpolación de la frase relativa a Cristo.

<sup>48</sup> Es la teoría que sugiere Beaujeu (1960), pág. 19.

<sup>49</sup> Champlin (2005), pág. 27. No queremos pecar de evemeristas, pero la historieta recuerda al pseudo-Nerón parto.

impidió proseguir la guerra, ni permitir que su hijo cumpliera el vaticinio que tanto temiera el Nerón talmúdico.

### 1.2.2.3. ¿Chivos expiatorios o fanáticos incendiarios?

Pero el tema de la autoría del incendio de Roma permite aún otra vuelta de tuerca: ¿es posible que los cristianos tuviesen realmente alguna responsabilidad en el incendio de Roma? Se trata, por supuesto, de una tesis alternativa a las anteriores, y heterodoxa, pero sumamente interesante por varias razones. En primer lugar, porque supone la inversión total del mito neroniano. Y además, porque esta cuestión se refiere a la dimensión apocalíptica y esotérica del mito.

Aunque la hipótesis de un incendio accidental parece la más probable, hay indicios de que hubo actuaciones que hicieron pensar en una acción premeditada y desencadenar los rumores que acusaban a Nerón. Para explicar estas actuaciones se han propuesto varias opciones. La más lógica es que los intentos de controlar el incendio, quizás a través de demoliciones para crear cortafuegos, pudieran malinterpretarse como acciones de propagación. Pero también se ha pensado en la participación de conjurados, ya que la mayor conspiración contra Nerón, la de Pisón, estalló al año siguiente al incendio. La acusación de incendiarios era tópica aplicada a las conjuras - aparece, por ejemplo, a propósito de Catilina. Una alusión de Tácito, a propósito de uno de los acusados de la conjura de Pisón, descubierta al año siguiente, ha hecho que se hablara también de la posibilidad de que el incendio hubiera sido causado por los conspiradores con objeto de derribar a Nerón: según Tácito, planeaban atacarle mientras dirigía los trabajos de extinción en la *Domus Transitoria*<sup>50</sup>.

Pero esa acusación formaba parte también de las sospechas que recaían sobre los cultos foráneos: por ejemplo, la feroz represión de los cultos báquicos tenía que ver con una supuesta conjuración para quemar Roma. Y hay un paralelo muy inquietante, que ya hemos mencionado: Flavio Josefo se refiere a la persecución de ciertos judíos en

---

<sup>50</sup> Tác. *Annales*, XV, 50, 5. Es la hipótesis de U. de Franco. En Beaujeu (1960), pág. 13.

Antioquía, acusados de pirómanos, apenas dos años después del incendio de Roma. Y si no tenemos indicios de la existencia de una colonia cristiana importante en Roma, si los hay en Antioquía, donde, según los *Hechos de los Apóstoles*, por primera vez se utilizó el nombre *cristianos* para referirse a la secta judía de los seguidores de Jesús.

En la novela de Sienkiewicz, los cristianos aparecen como una secta pacífica y paciente, que sufre mansamente la persecución. Pero si acudimos a la literatura de la época, y sobre todo a la apocalíptica, encontramos una imagen muy diferente: una secta milenarista, convencida de la inminencia del fin del mundo, que habría de presentarse por el fuego. Esto podría dar lugar a dos comportamientos culpables por parte de los cristianos: que un grupo de exaltados hubiera querido adelantar el fin del mundo a través del incendio; o, simplemente, que al ser testigo de la destrucción, los cristianos - inocentes del incendio- hubiera atraído sobre sí las iras del populacho al proclamar que el incendio señalaba la venida de su Señor<sup>51</sup>. Esta es la posibilidad que ya sugería Renan, quien posiblemente reflejaba aquí su propia experiencia como víctima señalada de la inquina ultramontana. Según el erudito, los cristianos no participaron activamente en el incendio, pero se convirtieron en blanco de la ira colectiva precisamente por su insistencia en anunciar el próximo fin del mundo, abrasado por el fuego, como castigo por la iniquidad de Roma. Fueron, según su expresión *incendiarios del deseo*. *A veces es peligroso mostrarse demasiado profeta*, dice al describir el ánimo jeremiaco de los cristianos y sus *sinistras profecías*: los cristianos *no habían causado* [el incendio], *pero se alegraban de él*<sup>52</sup>.

Algunos autores fueron más lejos que Renan, y llevaron hasta sus últimas consecuencias las vagas sugerencias de éste. Todas las hipótesis se basan sobre la ambigüedad del fragmento de Tácito, que refiere que ciertos cristianos confesaron (*qui fatebantur*) al ser torturados, delatando a los demás. La frase es equívoca: para algunos

---

<sup>51</sup> Sienkiewicz es cuidadoso con este asunto. Por un lado, utiliza al presbítero Crispo, que representa los aspectos más negativos de la Iglesia -en nuestra opinión, es un trasunto del papa antipolaco, Gregorio XVI-, para enunciar estas teorías del castigo divino. Pero tiene la precaución de hacerle hablar en una galería subterránea, escuchado sólo por sus aterrorizados fieles. De esta forma, la acusación que recae sobre los cristianos es puramente calumniosa, y tiene como causas el miedo de Nerón a arrostrar las consecuencias de sus actos, y la traición de los judíos. Vide *infra*, cap. XVIII.

<sup>52</sup> Renan (1873), pág. 156. Este pasaje es, probablemente, la fuente de inspiración de la novela de Lagerkvist, *Barabbas*.

autores significa simplemente que confesaban que eran cristianos (aunque eso sería absurdo, si al mismo tiempo se sostiene que la proscripción del cristianismo estuvo causada por la acusación de incendiarios); otros entienden que admitían su responsabilidad. Esa es la provocadora tesis que Carlo Pascal (1866-1926) publicó en 1900, en el mismo momento en que la novela de Sienkiewicz batía todos los récords de venta en las librerías. Más recientemente ha sido sostenida por otros autores<sup>53</sup>, entre los que destacamos a Léon Herrmann (1889-1984), que insiste en implicar a los cristianos en otros casos de incendios provocados coetáneos: un conato de incendio en Roma en el año 57; un incendio de Lyon en el año 58; y un motín incendiario en Roma, en el 62<sup>54</sup>. Además, este filólogo ha propuesto la identificación de varios pasajes del Apocalipsis canónico con descripciones del incendio de Roma<sup>55</sup>. Y hay toda una tradición de textos cristianos que amenazan a Roma con un incendio destructor, desde el *Apocalipsis* al *Apologeticum* de Tertuliano<sup>56</sup>.

Autores recientes han propuesto otras opciones, siempre en relación con grupos apocalípticos. Una de las teorías más interesantes es la emitida recientemente por Gerhard Baudy<sup>57</sup>, que llama la atención sobre la coincidencia de los dos incendios más importantes de la historia de Roma: el de los Galos, en el 390 a.C., y el que nos ocupa ahora: ambos tuvieron lugar un 19 de julio, que es también el año nuevo egipcio, la fiesta de Sirio-Sothis, relacionada con el mito del Fénix que renace de sus cenizas. Así pues, habría que buscar a los autores del incendio en algún grupo apocalíptico o culto exótico, de los que florecían en la abigarrada población de de origen oriental que poblaba la urbe. Entre ellos, los cristianos, divididos en varias sectas, algunas de las

---

<sup>53</sup> (Bischof (1965) Grant (1970) Schwier (1989)

<sup>54</sup> Las fechas que indicamos son las que proporciona el autor, pero han sido puestas en cuestión y corregidas por sus críticos. Herrmann (1949).

<sup>55</sup> Apoc., XIV, XVI, XVII, XIX. Herrmann (1965), pág. 140-141. Herrmann concede una gran importancia a la influencia de la literatura apocalíptica sobre los primeros cristianos: *Mais ici aussi il y a lieu d'aller plus loin et de se demander si l'Apocalypse n'a pas été une des causes de la retraite à Pella come du grand incendie de Rome ou de l'apparition des faux Nérons.*

<sup>56</sup> Herrmann (1949), pág. 637.

<sup>57</sup> Baudy (1990)



cuales, según este autor, identificaban al Logos con el Sothis egipcio, y asociaban la purificación de Babilonia al castigo de Sodoma y Gomorra<sup>58</sup>.

Por otra parte, hay un caso seguro en el que la acusación de incendiarios tuvo relación con el desencadenamiento de la represión del cristianismo: es el fuego -o mejor dicho, los dos fuegos- que estallaron en el palacio imperial de Nicomedia al comienzo de la persecución de Diocleciano, y que según Lactancio fueron la causa de la radicalización de la campaña anticristiana. Ya vimos como en aquella ocasión sí parece probable que los cortesanos cristianos hubiesen sido los incendiarios. ¿Intentó un interpolador cristiano de Tácito distraer la atención de aquella acusación, posiblemente justificada, afirmando que el inventor de tal calumnia había sido el propio Nerón, y que la excusa había servido para inicial las persecuciones del cristianismo desde su origen?<sup>59</sup> Sulpicio Severo altera en su Crónica el esquema de Diez persecuciones -como los cuernos de la Bestia, y las plagas de Egipto- que es usual en la historiografía cristiana coetánea: enumera solo nueve, porque el décimo puesto se reserva para una futura, que será ordenada por el Anticristo al final de los tiempos. Si la novena era la de Diocleciano, y había comenzado con la acusación de incendiarios, ¿no obligaba la simetría histórica a que esta acusación fuera un reflejo de la primera?

En todo caso, hay otros testimonios que indican que los cristianos de la época de Sulpicio Severo no temían utilizar el incendio como arma para destruir a sus enemigos o, simplemente, conseguir alguna ventaja. Un autor moderno recoge una historia casi graciosa: un obispo italiano del siglo V refiere que unas viviendas le molestan, porque impiden la vista del *martyrium* que acaba de construir. Los propietarios no están dispuestos a cederlas, pero, milagrosamente, un incendio oportuno dirime la cuestión, y demuestra de paso el poder del santo mártir<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> Nos encontramos aquí en las antípodas de los cristianos mansos de Sienkiewicz: pero la idea de un incendio voluntario, provocado por movimientos revolucionarios, flota sobre la novela, que encuentra aquí otra fuente contemporánea: el 'incendio de París', es decir, la semana roja de la Comuna.

<sup>59</sup> Rougé (1974) es partidario de esta teoría: la acusación contra Galerio se proyectaría sobre el pasado. Ahora bien, en el caso de Nicomedia, hay muchos indicios que señalan que el calumniado fue el emperador.

<sup>60</sup> MacMullen (1997), pág. 11.

La cuestión de si los cristianos tuvieron alguna responsabilidad en el incendio de Roma fue, como veremos, objeto de una larga polémica a finales del siglo XIX<sup>61</sup>. En su forma más extrema, esta versión es una caricatura de la estampa de los angélicos mártires tradicionales<sup>62</sup>. En ella los cristianos son reclutados entre el *Lumpenproletariat* y los esclavos, odian a los ricos y sueñan tomarse la revancha: el advenimiento del Reino de Dios no es sino la coartada que encubre la subversión social y el ansia destructiva. Un grupo de exaltados prende fuego a la ciudad, o al menos propaga un incendio fortuito, esperando que así se cumpla la profecía apocalíptica que anuncia la regeneración del mundo por el fuego purificador. Las autoridades reaccionan con dureza, y en el castigo no distinguen entre los verdaderos culpables y sus inocentes correligionarios, más pacíficos. En apoyo de esta teoría se apela al testimonio de los historiadores clásicos a propósito de las zonas de la ciudad más afectadas por el fuego. Pues a despecho del mito, que pretende que Nerón mandó quemar los barrios bajos para librarse del hedor que despedían, lo cierto es que el incendio comenzó en el Palatino, y destruyó completamente la residencia del Emperador; después de haber sido dominado, un segundo foco estalló junto a la residencia de su favorito, Tigelino. El popular Trastévere, donde es más probable que habitaran los cristianos, dentro de la numerosa colonia judía, fue respetado por las llamas<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> Una exposición detallada en Havet (1880-84), pág. 228.

<sup>62</sup> Por otro lado, también es cierto que a menudo se ha utilizado como argumento histórico en sentido contrario un juicio de valor que procede exclusivamente de un prejuicio, cuyo origen está, como hemos visto en los capítulos precedentes, en el mito de la perfección de la 'Era Apostólica'. Un historiador moderno -Teiner-, tras llevar a cabo un análisis riguroso y objetivo del incendio a través de las fuentes clásicas, hace esta extraña declaración: *Die Christen sind meiner Meinung nach ebenso wenig zu verdächtigen, da sich die christliche Glaube mir der Zerstörung einer gesamten Stadt und dem damit verbundenen Massenmord unzähliger Menschen nicht vereinbaren lässt* (Teiner, 2010, pág. 14). Sin entrar a valorar las creencias cristianas, como historiadores debemos reconocer que: 1) ninguna fe religiosa ha sido obstáculo para que en numerosas ocasiones se utilizara como argumento para cometer matanzas aún peores que la del incendio de Roma y 2) que las propias fuentes cristianas nos muestran una gran variedad de sectas en esta época, algunas de las cuales parecen haber adoptado códigos éticos muy diferentes de los que tradicionalmente se atribuían a esta 'era apostólica'.

<sup>63</sup> Pascal (1900), *pássim*. Efectivamente, el mapa de los barrios más afectados por el incendio de Roma es uno de los argumentos más serios en contra de la culpabilidad de Nerón, y también uno de los indicios que permiten sospechar de la existencia de un componente de protesta social en el fuego. Por eso el mito se empeña en acentuar el asco de Nerón por los malolientes barrios bajos. En el *Quo vadis?* cinematográfico de 1951 se llega al punto de invertir totalmente las afirmaciones de Tácito (Annales, XV, 38): la película dice que lo que arde es el Trastévere, y que el Palatino se encuentra a salvo: Vinicio

## 2. EL ANTICRISTO

El personaje de Nerón tenía algo que le hacía especialmente peligroso (y fascinante) para los cristianos: su carácter mesiánico. Pues uno de los misterios que envuelven la figura de Nerón es que, pese a su suicidio ignominioso, muchos se negaron a creer que hubiera muerto, y quedaron esperando mucho tiempo su vuelta. ¿O era su resurrección lo que se esperaba? Esta incomoda dimensión mesiánica de Nerón ha inquietado mucho a los historiadores, como indignó en su día a los propios padres de la Iglesia.

### 2.1. *Nero reseruatus.*

Nerón es un personaje de encrucijadas. Le tocó vivir la crisis del principado, a partir del año 59. Sabemos también que los últimos años de su imperio coincidieron con un momento clave en la evolución del cristianismo, y con el estallido de la Primera guerra judía. Poco después de su muerte se produjo la destrucción del Templo de Jerusalén y la definitiva divergencia entre cristianismo y judaísmo. Los especialistas describen esta crisis de 66-70 como un conflicto interno dentro de la comunidad cristiana: el punto de inflexión, a partir del cual predominará dentro del seno de la Iglesia (si es que puede utilizarse el singular en esta época) la corriente paulina.

Si se acepta la historicidad de Jesús, la persecución de Nerón coincide con el relevo generacional de los apóstoles, compañeros de Jesús, por los discípulos que no le habían conocido personalmente. El principal desencadenante de la crisis fue el profundo malestar de los fieles ante el incumplimiento de la promesa del inminente advenimiento del Reino de Dios: se vieron así obligados a desplazar su esperanza

---

tiene que luchar contra la guardia pretoriana que impide a la población refugiarse en los barrios aristocráticos de Roma, que se salvan del incendio, así como el palacio de Nerón. Sienkiewicz también se había enfrentado al mismo problema, pero, más respetuoso con las fuentes, lo había resuelto en la novela de otra manera: la dificultad no está tanto en el incendio, sino en el desorden y los conatos de rebelión, que dificultan a Vinicio la llegada hasta el Trastévere. Cuando lo consigue, la casa está intacta, pero demasiado cerca del río, y el calor y el humo de la otra orilla están a punto de matarle.

escatológica a un período remoto y desconocido. La comunidad de los primeros creyentes, que confiaban en la proximidad del Juicio sin cuidarse demasiado de un mundo en trance de desaparecer, fue paulatinamente sustituida por una Iglesia organizada, que luchaba por hacerse con un lugar en un Imperio hostil, cuyo fin no parecía inminente. Nerón ocupa pues un lugar fundamental en el imaginario colectivo de la cristiandad, totalmente independiente, en principio, de su ideología política o estética: su imperio es el *illud tempus* fundacional de la Iglesia romana.

En ese contexto, resulta inquietante la aparición de un personaje que, pese a sus evidentes crímenes, pudiera alumbrar una tradición mesiánica, nacida de la expectativa de su próximo regreso. Hemos hablado ya de los tres ‘falsos nerones’ que surgieron en los veinte años que siguieron a su muerte: hecho inaudito en la antigüedad, pero dentro del terreno de lo posible. Más extraño es que Dion de Prusa afirmara que en su tiempo -unos cuarenta o cincuenta años después de la muerte de Nerón- hubiera muchos que le creían aún vivo. Esto en sí ya es sorprendente, pero, ¿qué decir de los que, en vida de Agustín, más de tres siglos después de su muerte, seguían creyendo -para sorpresa e indignación del santo obispo de Hipona- que Nerón estaba escondido, y que algún día volvería?<sup>64</sup>

Renan fue el primero en atreverse a afrontar directamente la incómoda dimensión mesiánica del monstruo: él interpretó este inquietante *sebastianismo* neroniano de forma negativa, como un mero reflejo del mesianismo judeocristiano: de ahí el título de “Antecristo” (no “Anticristo”) que le atribuyó, y el papel tan importante que le concedió en la escatología apocalíptica. Según Renan, Nerón, o quizás, alguno de los pseudonerones que aparecieron tras su muerte, fue el modelo del Anticristo del Apocalipsis: la misteriosa cifra 666, el número de la bestia *que es número de hombre* no es sino una forma críptica de referirse al emperador<sup>65</sup>. La bestia de siete cabezas representa al Imperio con sus siete emperadores desde Augusto hasta Tito, ignorando a los efímeros tres emperadores del año 69. La cabeza de la que se dice que estaba *como herida*

---

<sup>64</sup> Champlin (2005), pág. 10, y sobre todo Beaujeu (1960), pág. 77 y ss.

<sup>65</sup> *Apocalipsis*, 13, 18. Según una teoría propuesta en 1835, apoyada por Renan y Harnack y rechazada por otros, la cifra 666 podría proceder de la suma del valor numérico de las letras hebreas que componen la expresión *KESAR NERON*.

de muerte, aunque *su llaga mortal fue curada*<sup>66</sup> correspondería a Nerón, que se decía reencarnado en Domiciano, el segundo César que persiguió el cristianismo. El Apocalipsis canónico se escribió a finales del siglo I, en la época de Domiciano, pero se referiría a la primera persecución. Las imágenes alucinadas de este libro fascinante remiten a la psique atormentada de los primeros cristianos, en la que el horror de la persecución neroniana, las imágenes del incendio de la Urbe, se mezclarían con las noticias de Judea, y con el pavor sagrado inspirado por la destrucción del Templo, signo tal vez del cumplimiento de las profecías. Renan analizó el significado mítico de Nerón dentro del primitivo cristianismo: *Enfrente de Jesús se yergue un monstruo que es el ideal del mal, de la misma manera que Jesús es el ideal del bien. Reservado, como Enoch o Elías, para desempeñar un papel en la tragedia final del universo, Nerón completa la mitología cristiana, inspira el primer libro santo del nuevo canon, funda con una horrible masacre la primacía de la Iglesia romana y prepara la revolución que hará de Roma una ciudad santa, una segunda Jerusalén*<sup>67</sup>.

La del Apocalipsis canónico no es la única aparición de Nerón en la literatura cristiana primitiva. Hacia la misma época -finales del siglo I-, le vemos ya convertido ya en un ser demoníaco y sobrenatural en el *Martirio y Ascensión de Isaías*. Es la encarnación del Ángel caído, Belial<sup>68</sup>. El matricida perseguirá a los doce apóstoles, y le serán concedidos todos los poderes de este mundo. Gracias a sus falsos milagros, inducirá a muchos a la apostasía. Pero tras un corto período de iniquidad, se producirá la Segunda Venida de Cristo, el Anticristo-Nerón será derrotado y arrojado al infierno y se producirá el Juicio Final<sup>69</sup>.

Nerón desempeña también un papel importante en los *Oráculos sibilinos*, un conjunto heterogéneo de hexámetros griegos que se atribuían a las sibilas, pero en los que se ha detectado una mezcla inextricable de elementos paganos, judíos y cristianos. Así, el oráculo de la Cuarta Sibila pone en relación la catástrofe de Pompeya con la

---

<sup>66</sup> *Apoc.*, 13, 3.

<sup>67</sup> Renan (1873), introducción, pág. II.

<sup>68</sup> Ascensión de Isaías, cap. IV: *After it is consummated, Belial the great ruler, the king of this world, will descend, who hath ruled it since it came into being; yea, he will descent from his firmament in the likeness of a man, a lawless king, the slayer of his mother: who himself (even) this king*. Eisenman (1996) ha llamado la atención sobre la importancia del nombre *Belial* en la literatura qumránica.

<sup>69</sup> Champlin (2005), pág. 17 y ss.

destrucción de Jerusalén, y profetiza la vuelta de un malvado matricida, refugiado más allá del Eufrates, entre los partos. También la Quinta Sibila menciona tres veces al matricida: en las dos primeras ocasiones, le sitúa en Babilonia, tras haber ‘cortado’ el istmo de Corinto, y prevé su regreso envuelto en matanzas, como una forma de castigo a la malvada Roma. Sin embargo, un poco más adelante, Nerón se convierte en el vengador de los oprimidos, en la figura que debían de tener en mente los que siguieron con esperanza a los ‘falsos nerones’: es un conquistador victorioso que vendrá desde el Oriente para destruir los ejércitos de Roma, acabar con el orden establecido, e implantar un reino de paz. El oráculo de la Octava Sibila (que data probablemente del imperio de Marco Aurelio, 161-180 d. C.), todavía profetiza el retorno desde su exilio oriental del ‘hombre del secreto nacimiento’, montado en un carro troyano, cortará el istmo y sumergirá Roma en un mar de sangre<sup>70</sup>.

En el siglo II, Comodiano (hacia 250) le presenta en el *Carmen Apologeticum* como un ser todavía viviente, oculto en un lugar secreto, del que habrá de volver en los últimos días. A su regreso, los judíos le recibirán como el Mesías. Se producirá una gran matanza de cristianos, y los supervivientes serán expulsados de Roma. Tras tres años y medio de cruel reinado, un rey procedente de Oriente marchará sobre Roma, matando a Nerón y quemando la ciudad<sup>71</sup>. Sulpicio Severo bebía de las mismas fuentes. En sus *Dialogus* introduce una profecía sobre el regreso de Nerón antes del fin del mundo, que atribuye a san Martín de Tours: *Antes vendrán Nerón y el Anticristo. Nerón reinará en Occidente, después de subyugar a diez reyes, y encenderá el fuego de la persecución para que los pueblos caigan en la idolatría*<sup>72</sup>.

## 2.2. La doble tradición cristiana.

Durante los primeros siglos de su historia, los cristianos consideraron la inminencia del fin del mundo como una parte irrenunciable de su credo. Ireneo dedicó

---

<sup>70</sup> Champlin (2005), pps. 12-16.

<sup>71</sup> Labriolle (1920), pág. 240-241. Comodiano parece distinguir entre dos anticristos: Nerón, anticristo de los gentiles, y un segundo anticristo, que lo sería para los judíos.

<sup>72</sup> *Diálogos* de Sulpicio Severo. Pascal (1923), pág. 279.

a defender el dogma del inminente advenimiento del Reino de Dios varios capítulos de su manual *Contra las herejías*<sup>73</sup>. Pero esa actitud fue cambiando paulatinamente, hasta culminar, tras el triunfo de la Iglesia a comienzos del siglo IV, en un aplazamiento *sine die* de la Parusía. En adelante quedaban proscritos los cálculos sobre la duración del mundo, de la misma forma que los monarcas prohibían a los astrólogos y oráculos que pronosticaran acerca de la duración de su reinado. En adelante, el milenarismo cristiano sobrevivirá como una creencia sospechosa, reprimida, siempre pronta a surgir en los momentos de crisis. Contra estos movimientos se dirigían san Agustín o san Jerónimo, cuando se dedican a refutar, tres siglos después de su muerte, la creencia en el regreso de Nerón.

Pese a sus esfuerzos, a partir de entonces subsistirán dos versiones diferentes en torno a este emperador. Por un lado, hay una tradición escatológica, simbólica y esotérica, heredera del Apocalipsis, de los Oráculos Sibilinos, del Carmen Apologeticum y Sulpicio Severo, en la que Nerón ocupa el lugar de Belial, del Anticristo (o de su heraldo). Muy pronto se convierte en minoritaria, aunque advertimos que resurgirá de forma periódica, redescubierta por algún monje erudito o predicador alucinado, cada vez que se produzca una crisis milenarista y los cristianos encaren, con mezcla de terror y esperanza, la llegada del fin del mundo. El último avatar de esta tradición, resucitada por la conmoción causada por la caída de la Roma pontificia en 1870, es el mito neroniano.

En cambio, para la mayoría de los cristianos, Nerón había sido simplemente un emperador muy cruel. Por supuesto, no era el emperador típico, sino tan sólo una excepción que en nada manchaba una institución ilustre. Más aún: su maldad cumplía un cometido, al servir de modelo negativo para sus sucesores. Igual que entre los cristianos había habido malos reyes e incluso malos papas, sin que ello supusiera que un menoscabo del honor o la autoridad del cargo que habían desempeñado. El prestigio del Imperio era demasiado elevado para que un Nerón pudiera rebajarlo; más bien ocurría lo contrario: el emperador que había en Nerón merecía respeto, en razón de su

---

<sup>73</sup> Más tarde la obra sería expurgada de tales fragmentos milenaristas, que no se conocerían hoy de no haber aparecido casualmente un manuscrito intacto en el siglo XVI. Cohn (1993), pág. 28.

cargo y su linaje, aunque no de sus propias acciones. ¿Acaso no recomendaba San Pedro, en una epístola escrita supuestamente en tiempos de Nerón, el respeto al emperador, en tanto que soberano?<sup>74</sup> Así se explica que la más católica de las estirpes imperiales, los Habsburgos, basara en la Edad Media y el Renacimiento sus pretensiones ecuménicas sobre un documento apócrifo, el *privilegium maius*, que se suponía redactado por el propio Nerón. Pues, según una tradición inmemorial, fuertemente arraigada en su imaginario familiar, el orgulloso linaje de los señores de Austria se creía descendiente del último emperador de la dinastía Julia...<sup>75</sup>.

En la Edad Media, Nerón era universalmente reconocido como modelo de malvados<sup>76</sup>. Sus atrocidades amenizan el *Roman de la Rose*, y su castigo en el Hades, que ya había intrigado y fascinado a los paganos<sup>77</sup>, se convierte en una escena de éxito seguro, apropiada para todo tipo de misterios y autos dramáticos. Sin embargo, Dante no se fija en él durante su paseo infernal. Un pintoresco Nerón aparece en la crónica de Jean Desprez d'Outremeuse<sup>78</sup>, quien, entre otras ocurrencias rabelaisianas, relata su embarazo contranatura y el parto de una enorme rana (*lata rana*) en el palacio donde después residirían los Papas, el Laterano.

La historia de Nerón siempre ha tenido un gran éxito popular. En España, lo demuestra la extraordinaria fortuna alcanzada por el romance que comienza *Mira Nero de Tarpeya*. El argumento tiene una simplicidad y una desmesura fascinantes: el tirano contempla impasible la destrucción de la ciudad, mientras a su alrededor una legión de personajes -largamente enumerados sin orden ni concierto, y entre los que se incluyen algunos ya muertos, como Claudio o Mesalina- intentan que *amanse su crueldad y porfía*, inventando todo tipo de recursos para despertar su piedad (*Doríforo le rogaba, / Esporo le combatía, / a sus pies Rubria se lanza, / Acté los besa y lamía...*). La tensión dramática se

---

<sup>74</sup> I Pedro 2, 13-17.

<sup>75</sup> Wheatcroft (1996), págs. 36 y 305.

<sup>76</sup> Walter (1962), pág. 351.

<sup>77</sup> Plutarco ya había imaginado su encuentro durante una visita onírica al infierno. A punto de ser castigado por su matricidio por los dioses infernales, una voz intercede para que sea transformado en cisne, por haber concedido la libertad al pueblo heleno. *De sera numinis vindicta*, XXII (cit. por Pascal, 1923)

<sup>78</sup> Walter (1962), pág. 353.



alcanza por el contraste entre la acción desenfrenada de los suplicantes y la inmutable crueldad del tirano (*cuanto más todos le ruegan / él de nada se dolía*)<sup>79</sup>.

Este romance circuló en forma de pliego, unido a otro también relacionado con la ciudad: *Triste estaba el santo Padre*. Era éste uno de los que contaban la versión imperial, antipapal, del saco de 1527: interesante asociación, que demuestra la revitalización de la leyenda neroniana en torno a esa fecha tan significativa de la historia de la ciudad: nada menos que una “caída de Roma”.

En la España del Renacimiento sus versos llegaron a tener un valor proverbial. Se utilizaban para consolar: seguramente, porque el ejemplo de la catástrofe neroniana empequeñecía cualquier desgracia con que se la quisiera comparar (algo así como la proverbial *guerra de Cuba* en el siglo XX). Ese es el sentido que tienen en la *Celestina*, donde Sempronio recita los primeros versos para consolar a Calixto por sus males de amor (aparece ya en la primera edición, en 1499). El mismo uso tiene en el relato de Bernal Díaz del Castillo, en la *Historia de la conquista de la Nueva España*, donde un soldado se lo recuerda a Hernán Cortés para consolarle por el desastre de la “noche triste”: *Señor Capitán, no esté vuestra merced tan triste, y no se dirá por vuestra merced: “Mira Nero de Tarpeya / a Roma como se ardía”*<sup>80</sup>.

### 2.3. Nerón barroco.

Aunque de origen seguramente erudito, la popularidad de este romance entre las clases populares está demostrada por un pasaje de *Rinconete y Cortadillo*: la prostituta Cariharta acusa de crueldad al rufián que la ha maltratado llamándole “*Marinero*” de Tarpeya. Sin abandonar a Cervantes, otro pasaje demuestra que el romance había triunfado también en ambientes más cultos que el Patio de Monipodio. En la primera parte del Quijote, el bachiller Ambrosio, metido a pastor por amor a las églogas,

---

<sup>79</sup> *Romancero* (Edición de Paloma Díaz-Mas). Ed. Crítica, Barcelona, 1996: pág. 394-398.

<sup>80</sup> Reynolds (1967).

interpela a Marcela, que ha aparecido en el entierro de Grisóstomo, de esta manera: ¿O [vienes] *a ver desde esa altura, como otro despiadado Nero, el incendio de la abrasada Roma?*<sup>81</sup>

Una versión modificada de este romance aparece intercalada en una tragedia de Lope de Vega, titulada *Roma abrasada*<sup>82</sup>. Una obra que merece que nos detengamos, pues puede servirnos como cata para conocer el estado de la leyenda neroniana en plena Contrarreforma. La fuente originaria principal es seguramente Suetonio (conocido a través de alguna Historia romana de las que por entonces circulaban). La acción comienza con Claudio expulsando de Roma a cristianos y judíos, e interesándose por el *Pontífice mayor* de los cristianos, a los que terminará levantando el castigo: la huella de aquella España de castas y marranos se percibe en la insistencia en este tema del exilio judaico. La acción se complica en seguida, acumulándose de forma vertiginosa personajes y acontecimientos de toda laya: desde las proposiciones incestuosas de Agripina a la exposición de las excelencias del cristianismo, puesta en boca de cristianos y paganos indistintamente. La acumulación de truculencias llega a ser tal, que no deja de tener un curioso efecto cómico. Menéndez Pelayo cree que esa era la intención de Lope, que no se tomaba en serio el asunto, y concibió la tragedia como parodia<sup>83</sup>. Nos gusta esa versión humorística, la única que permite una lectura placentera. De tener razón el erudito, tendríamos en esta obra un precedente de las sátiras literarias y cinematográficas que ha inspirado en este siglo las exageraciones en torno a la historia de Nerón. Un detalle: aunque para el dramaturgo la persecución del cristianismo es una parte fundamental de la leyenda, en ningún sitio se habla de su criminal calumnia. Lope, y cualesquiera que hayan sido sus fuentes, ignoran el fragmento de Tácito.

Esta comedia no es ni mucho menos una rareza en la época: sin duda, el Barroco fue la primera edad de oro de la leyenda neroniana. Dramaturgos ingleses, italianos, franceses y alemanes dedican al hijo de Agripina numerosas obras. De entre ellas, cabe destacar el *Britannicus* de Racine (1670) y la *Ottavia* de Alfieri (1784). La

---

<sup>81</sup> *El Quijote*, I parte, cap. XIII.

<sup>82</sup> Publicada en 1625, aunque en 1604 aparece citado otra tragedia, titulada *Nerón cruel*, que seguramente era una primera versión.

<sup>83</sup> Menéndez Pelayo (1921).

versión que predomina en ellas es la clásica, la del tirano, lo que permitía que se utilizase su figura en obras de carácter político. La sustitución del monarca vivo al que se pretendía criticar por Nerón llegó a ser tan común, que el propio Stendhal se burlaría de ella en el primer prefacio de *Lucien Leuwen*. En un intento desesperado de burlar la censura, se justifica por haber retratado de forma demasiado realista a su héroe republicano con esta elegante fórmula: *Racine era un hipócrita cobarde y astuto; pues pinta a Nerón*<sup>84</sup>.

Donde de verdad triunfó este emperador, que desde antiguo había escandalizado por su desmedida afición a la cítara, fue en los dominios de Euterpe. En 1642 Monteverdi había escogido un libreto neroniano para componer la primera ópera moderna: *L'incoronazione di Poppea*. Su elección fue tan acertada, que pronto la imitaron otros compositores, hasta tal punto que a lo largo del siglo XVII se compusieron al menos diez óperas más sobre este asunto. Pese a lo que pueda esperarse, el Nerón de Monteverdi no es un monstruo, sino un héroe romántico. La ópera empieza con una escena alegórica: un combate entre la virtud, la fortuna y el amor, en el que este último sale triunfante. A continuación, una complicada trama, levemente inspirada en Suetonio y Tácito, nos presenta a Popea enamorada y a Octavia despechada y vengativa, que trama contra su rival un alevoso asesinato con el concurso forzado de Otón, antiguo pretendiente de Popea. Al final, tras el episodio de la muerte de Séneca -único momento en el que el libreto representa a Nerón como tirano-, el Amor y la Clemencia triunfan en toda regla. Nerón descubre el complot, pero como es hombre sensible y enamorado, se conmueve y perdona a Otón y a Drusila; en cuanto a la cruel Octavia, se contenta con desterrarla. Su boda con Popea es el triunfo del amor: Venus desciende del Olimpo para coronar a la emperatriz, aclamada por un coro de amorcillos.

En casi todas estas obras, Nerón es un déspota; en algunas (en las españolas) es también un perseguidor; pero, desde luego, ya no es el Anticristo. La versión milenarista de Nerón no reaparecerá hasta el siglo XIX. Hasta entonces, será simplemente el *exemplar de la tiranía y cuchillo de mártires*, tal como le define un pliego

---

<sup>84</sup> Stendhal: *Lucien Leuwen*. LGF, París, 1982. “Le chasseur vert. Première préface”. Pág. 87.

español de mediados del siglo XVIII<sup>85</sup>; es decir, un mal emperador, que contrasta con el espejo de emperadores, el virtuoso Augusto; y un enemigo de la Iglesia, que se opone a su gran benefactor, el pío Constantino.

La reaparición de la dimensión mítica de Nerón, que se produce a partir de la Revolución francesa, no fue provocada por el descubrimiento de ningún dato desconocido por la tradición anterior, sino por ciertos acontecimientos contemporáneos que invitaban a reinterpretar el personaje en clave apocalíptica. En el mito neroniano, heredero del *Carmen Apologeticum*, se ha producido un cambio cualitativo. Nerón ya no es, como lo había sido durante catorce siglos, un desgraciado error de la naturaleza, sino el símbolo de un mal mayor, metafísico, que mancha la historia completa del Imperio romano, toda la Antigüedad pagana, el mundo entero de los gentiles. Nerón es de nuevo la reencarnación de Belial, el ángel caído.

Nerón el matricida, el cruel, el incendiario, el verdugo de los Apóstoles; Nerón, el Anticristo, ha usurpado la imagen de la institución imperial. Él será en adelante el Emperador por antonomasia, el César que arrebató a Dios lo que es suyo.

El representante del Estado que expolia a la Iglesia.

### 3. EL PERVERSO

En la segunda parte de esta tesis intentaremos explicar las causas de esta resurrección del aspecto más esotérico del mito neroniano, y analizaremos la confusión entre acontecimientos pretéritos y presentes que caracteriza las versiones modernas del

---

<sup>85</sup> Estas expresiones proceden del título de folleto “Historia verdadera del exemplar de la tyranía y cuchillo de mártires, el Emperador Nerón”, folleto publicado por don Hilario Santos Alonso, en Madrid, 1767. Ofrecemos a continuación el resumen de la obra, pues demuestra que en vísperas de la Revolución la parte narrativa del mito neroniano había alcanzado ya la forma definitiva, que encontraremos más de un siglo después, en la novela de Sienkiewicz: *Nacimiento y linaje de Nerón. Entra a imperar Nerón, y sus progresos. Mata a Británico, su cuñado. Mata a su madre Agripina, y traza como lo ejecuta. Medios que usa para matar a su buena muger Octavia. Traza del Infierno, que inventan para matara a Octavia. Incendio de Roma por Nerón. Muerte lastimosa del Filósofo Séneca. Documentos de este grande hombre próximo a morir. Género de muerte que escoge, y con él su mujer Paulina. Ataja la muerte a Paulina Nerón. Preceptos de Séneca. Si Séneca se salvó? Primera persecución contra los Christianos, y horribles tormentos con que los martyrizó. Apropió el incendio de Roma a los Cathólicos. Vienen San Pedro y San Pablo a Roma. Caso que aconteció a San Pedro y en la Vía Appia con Christo. Prisión y muerte de los Apóstoles, y lo acontecido en ellas. Empiezan a rebelarse y levantarse contra Nerón. Huye de Roma disfrazado. Teme ser cogido de sus enemigos y el mismo se da muerte.*

mito. Ahora trataremos tan solo del aspecto más original de los que se añaden en el siglo XIX a la figura mítica de Nerón: el factor sexual. Esta novedad tenía un origen insospechado, dado el contexto inequívocamente ultramontano del mito: la biología.

Es cierto que el siglo XIX asistió a un enconado conflicto entre ciencia y religión. Pero por debajo de esa aparente enemistad irreconciliable, los seguidores de cada una de ellas optaron a menudo por una emulación inconfesable. El positivismo más extremo desembocó en una secta, cuyo fanatismo apenas podía disimular su corte religioso; y la defensa de algunos puntos del dogma imitó el aspecto de una demostración científica. En el caso de Nerón, la medicina se hizo forense para aportar un testimonio más en contra de este reo, condenado ya por la historia y la teología.

Su caso se prestaba a una interpretación de tipo “científico”. En el apogeo del determinismo biológico, mientras la literatura naturalista se apasionaba por la transmisión hereditaria de enfermedades mentales, vicios y crímenes, el relato de los autores latinos era el sueño cumplido de cualquier patólogo. Los anales de la familia de Nerón rebosaban de casos clínicos: su padre había sido un loco furioso; lo mismo se decía de su tío, Calígula; Claudio (tío materno, además de padrastro), era un idiota propenso al alcoholismo. El matrimonio entre consanguíneos, por no hablar de incesto, se repetía a lo largo de todo el árbol genealógico de los Julio-Claudios.

Nerón fue pues un loco pervertido.

### **3.1. La sexualidad de Nerón.**

No fue tarea fácil convertir a Nerón en modelo de perversión: pese a que su vida sexual fue minuciosamente escrutada, en el contexto de la época resultaba bastante prosaica, incluso sosa, al lado de Tiberio o Mesalina. Los episodios más morbosos, como las pretendidas relaciones incestuosas con su madre, se destacaron hasta ocupar un lugar privilegiado en todas sus biografías. Incluso su matrimonio -bastante monógamo- con Popea dio pábulo a todo tipo de interpretaciones: la emperatriz se convirtió en celestina de lujo, que, según la versión ultramontana del mito, había

arrinconado el amor sincero de la humilde Actea (transformada en cristiana por la tradición), y saciaba el apetito del monstruo con los más refinados manjares.

Dion y Suetonio hablan de orgías preparadas por Doríforo, y de las bodas con este liberto, que quizás sea el mismo que Tácito llama Pitágoras. Estos episodios, así como las nupcias con el esclavo Esporo -castrado, por orden de su marido- convirtieron a Nerón en el invertido por antonomasia; adjetivo que, pese a que sobran las razones, no solía aplicarse a Alejandro o César. La tradición cristiana retomó esa crítica: san Agustín le presenta como el extremo del vicio, y el colmo del afeminamiento<sup>86</sup>.

Tal era la fascinación por el aspecto sexual, que la crítica descuidó lo que realmente había de trágico en aquellas historias. La de Esporo merece la pena de conocerse, pues resulta uno de los episodios más crueles de su biografía. Obsesionado por la difunta Popea, Nerón creyó encontrar sus rasgos en los de un joven, al que travistió para acentuar el parecido. El nombre con el que ha llegado hasta nosotros, *Espero*, parece más bien una cruel ironía, habida cuenta de su condición de eunuco. Tácito nos cuenta sus intentos de transformar al joven en doble de la difunta<sup>87</sup>. En palabras de un biógrafo moderno, cuánto más atentamente se observa el episodio, *menos erótico, más dramático* parece<sup>88</sup>.

Aunque la crueldad de Nerón está fuera de toda duda, la perversión sexual debe contemplarse en un contexto muy diferente del que la moral cristiana instauraría posteriormente. Quizás convenga recordar, para no equivocar las referencias morales, que Tácito, que es uno de los más severos censores de los excesos de Nerón, sería considerado hoy como un delincuente sexual: su esposa Julia, la hija de Agrícola, apenas tenía doce años cuando se celebró la boda<sup>89</sup>.

---

<sup>86</sup> Agustín de Hipona, *Civ. Dei*, Liber V: *Multos tales fuisse prodit historia; sed huius uitii summitatem et quasi arcem quandam Nero Caesar primus obtinuit, cuius fuit tanta luxuries, ut nihil ab eo putaretur uirile metuendum; tanta crudelitas, ut nihil molle habere crederetur, si nesciretur.*

<sup>87</sup> Champlin (2005), pps. 146-147.

<sup>88</sup> Champlin (2005), pág. 148. *The Sporus affair is universally condemned as an abomination, one of the eternally infamous incidents in a life that set new standards in debauchery, and once condemned it is passed over. Yet the more closely it is examined, the less erotic, the more dramatic, the liaison appears.*

<sup>89</sup> Puccini-Delbey (2007), pág. 43.

En Roma, el acto sexual no era intrínsecamente bueno o malo, sino en función del objeto del deseo y del rol sexual<sup>90</sup>. En el caso de un varón libre, el modelo sexual que se considera óptimo es el de una *bisexualidad activa, que supone la valorización de una sexualidad viril y conquistadora*<sup>91</sup>. Cualquier desviación de este modelo era considerada, cuando menos, una extravagancia. Por ejemplo, es bien sabido que Suetonio se refiere con extrañeza al hecho de que Claudio sólo hubiera tenido relaciones sexuales con mujeres<sup>92</sup>. La sexualidad de Nerón, por muchos aspectos desagradables que cotenga - como la violación o el sadismo-, resultaba conforme a los hábitos de su clase social y sexo. Por ejemplo, las correrías nocturnas con un grupo de jóvenes ricos y poderosos, para asaltar y violar a los viandantes, eran un privilegio de su casta, y si los cronistas nos lo cuentan, es porque en cierta ocasión, por equivocación, atacaron a un senador, y estuvo a punto de sufrir una paliza<sup>93</sup>. La utilización del adulterio como arma política formaba parte de las costumbres de la época, y fue muy practicada por un emperador considerado generalmente ‘bueno’, Augusto<sup>94</sup>. La apropiación del compañero sexual del otro podía llegar a ser una baza política: tras el suicidio de su primer marido, el pobre Esporo pasó por las manos del pretendiente Nyphidus Sabinus, rival de Galba, y por las de Otón, antes de suicidarse: al parecer, Vitelio planeaba hacerle aparecer en unos juegos circenses, para representar el rapto de Perséfone<sup>95</sup>.

Las bodas homosexuales que celebró Nerón no eran casos aislados. Cicerón afirma que en su juventud, Marco Antonio -al que hoy se recuerda sobre todo como amante de Cleopatra-, encontró la calma al casarse con otro hombre, tras una etapa de prostitución y desenfreno homosexual<sup>96</sup>. Lo que resulta reprehensible en el caso de Nerón

---

<sup>90</sup> Puccini-Delbey (2007), pág. 25.

<sup>91</sup> Definición de Paul Veyne, citado por Puccini-Delbey (2007), pág. 25.

<sup>92</sup> Suet., *Vit. Divi Claudi*, XXXIII: *Libidinis in feminas profusissimae, marum omnino expers*.

<sup>93</sup> Puccini-Delbey (2007), pág.32. Es otra información hábilmente recogida por Sienkiewicz en su novela: cuando Vinicio y Petronio se enteran del rapto de Ligia, piensan que ha sido Nerón (en realidad, han sido sus correligionarios).

<sup>94</sup> Puccini-Delbey (2007), pág. 99.

<sup>95</sup> Williams, C. (2010),pág. 284. Champlin (2005), pág 145 y ss. Champlin tiene el mérito de ofrecer una interpretación humana del personaje de Esporo, llena de conmiseración.

<sup>96</sup> Puccini-Delbey (2007), pág.164.

es que en una de ellas -la de Pitágoras/Doríforo<sup>97</sup>- adoptara el papel femenino<sup>98</sup>, y que en la otra, su empeño en hacer de Esporo semejante a su difunta esposa le llevara a mutilarle. En la proclama de Vínex, para justificar su rebelión contra el tirano, estos delitos, así como el incesto con su madre, se mencionan como vergonzantes, pero se juzgan menos graves que... ¡sus apariciones en escena, ataviado como un actor griego!<sup>99</sup>

Pascal Quignard atribuye a la transgresión sexual un papel en la formación de la imagen del tirano<sup>100</sup>. El princeps, que en teoría no es jurídicamente sino un ciudadano libre más, busca alcanzar un estatus especial mediante la transgresión y la ruptura de los tabúes que atan al resto de los mortales<sup>101</sup>. En este sentido, Nerón recuerda a Calígula<sup>102</sup>. Entre estas transgresiones se incluyen cosas tan variopintas como la práctica activa del sexo oral, la asunción del rol femenino en una relación con su liberto, la violación de una vestal o el incesto. Vicios y delitos que recuerdan los que la tradición atribuirá a otros emperadores ‘malditos’ (en particular: Domiciano, Caracalla, Comodo, Heliogábalo). Una vez más, en el caso de Nerón uno de los rasgos más escandalosos es su relación con Grecia. Aunque no se le atribuye la práctica griega más específica, la pederastia<sup>103</sup>, en el Alto imperio se consideraba costumbres griegas -*mos Graecorum*- la tendencia a un lujo excesivo, a los placeres y las orgías<sup>104</sup>. En realidad, puede decirse que el modelo era griego, en el sentido amplio de helenístico u oriental, y en ese contexto donde puede encontrarse una mejor explicación para la conducta de Nerón.

---

<sup>97</sup> Champlin (2005) sostiene con argumentos convincentes la identificación de ambos. Pág. 160 y ss.

<sup>98</sup> Suet., *Nero*, XXIX; Tác. *Annales*, XV, 37

<sup>99</sup> Williams, C. (2010), pág. 285

<sup>100</sup> Quignard (1994).

<sup>101</sup> Es precisamente por esa voluntad de separarse de los mortales y copiar los modelos divinos que Champlin cree en la culpabilidad de Nerón en el incendio: sería el gesto supremo de la desmesura, un horror sólo imaginable en una deidad. En el fondo, ese mismo aspecto ‘sobrenatural’ de la maldad de Nerón es el que alumbra su leyenda cristiana: esa asimilación a los dioses paganos se traduce, en el contexto judío y cristiano, en una asimilación a Belial.

<sup>102</sup> Quignard (1994), pág. 40.

<sup>103</sup> Es decir, la relación sexual y sentimental de un adulto -*erasto*- con un joven -*eromenos*. Difícilmente encajaría en este esquema la castración y la boda con Esporo.

<sup>104</sup> Puccini-Delbey (2007), pág. 143



Según algunos autores, las orgías que nos describen los textos clásicos hacen pensar en alguna de las iniciaciones a ritos orientales, del tipo mitraico<sup>105</sup>.

### 3.2. Nerón y la ‘moral victoriana’.

Ateniéndose retroactivamente a los criterios de la moral decimonónica -que suele denominarse, por antonomasia, victoriana-, ignorando que sus pecados entraban en competencia con los que nos transmiten las crónicas escandalosas de los emperadores constantinianos, la *Historia secreta* del Bizancio de Justiniano, o la Roma renacentista y pontificia que retrata Francisco Delicado en *La lozana andaluza*-, Nerón tuvo que añadir a su larga lista de títulos infamantes el de monstruo sexual. Así, el más moral y biempensante de los siglos encontró un lejano chivo expiatorio sobre el que arrojar toda la carga acumulada en su reprimido subconsciente.

Creemos que este factor escandaloso fue uno de los motivos inconfesables que contribuyeron al triunfo del mito. Basta leer las críticas de la prensa católica para ver que, a los ojos de sus censores eclesiásticos, en el libro de Sienkiewicz no fallaba la doctrina, sino la moral. En cierta forma, el mito neroniano entró en lo más profundo de la psique gracias a este componente sexual.

Este gusto por el escándalo dio a todo el mito neroniano un aspecto curioso: el relato edificante se mezclaba con sugerencias escabrosas; la piadosa solicitud por las mártires enmascaraba un cruel deleite por sus atroces torturas. Renan fue un verdadero maestro en este arte. La conjunción de su prosa, clerical y un tanto cursi, y su retorcida imaginación, propensa a adivinar las escenas más morbosas bajo las alusiones más vagas, dieron a su obra erudita una popularidad que contribuyó a hacer del mito neroniano un verdadero fenómeno de masas. En una época en la que el “escándalo” de una historia como la de *Madame Bovary* podía acarrear a su autor complicaciones jurídicas, la fachada respetable de un erudito estudio sobre los orígenes del cristianismo

---

<sup>105</sup> Puccini-Delbey (2007), pág. 332 o Champlin (2005), pág. 167, quien piensa que Nerón no se la tomaba en serio

permitían al lector perverso disfrutar con pasajes que bien podían pasar por pornográficos, según los criterios de la época.

Uno de los momentos en los que el gusto morboso de Renan brilla en todo su esplendor es en el célebre comentario acerca del castigo de las Danaídes y las Dirces. Pese a que el laconismo de la cita impide que hoy podamos aventurarnos siquiera a adivinar que quería comunicar el presbítero Clemente a sus correligionarios de Corinto, y al hecho de que este nunca menciona a Nerón (por eso muchos creen que se refiere en realidad a Domiciano), Renan es capaz de dedicarle todo un capítulo, y encontrar en esas oscuras palabras tesoros de sapiencia ignota: desde la clave que permite interpretar el Apocalipsis, hasta el origen de la “estética cristiana” (!?).

*Las damas cristianas más respetables se debieron prestar a esas monstruosidades. Unas representaron el papel de las Danaides, las otras, el de Dirce* <sup>106</sup>. Las “Danaídes” eran bastante problemáticas, como el propio Renan reconocía: era difícil imaginar cuál podía haber sido su castigo, que según la mitología consistía en la obligación perpetua de rellenar de agua un odre agujereado; evidentemente, decía Renan, tal tormento no era *bastante cruel para satisfacer los placeres de Nerón*; pero eso no es un problema para su imaginación: *quizás vióse a Amymone, una de las danaides, perseguida por un sátiro y violada por Neptuno. Quizás, en fin, esas desgraciadas atravesaron sucesivamente, delante de los espectadores, la serie de suplicios del Tártaro, muriendo después de horas de tormentos*. En cambio, el martirio de Dirce no le planteaba ninguna duda: *desnudas, atadas por los cabellos a los cuernos de un toro furioso, las desgraciadas saciaban las miradas lúbricas de un pueblo feroz. Algunas de las cristianas inmoladas de tal suerte eran débiles de cuerpo; su coraje fue sobrehumano; pero la muchedumbre infame no tuvo ojos más que para sus entrañas abiertas y sus senos desgarrados*<sup>107</sup>. Llegado a este punto, el experto neroniano encontraba llegado el momento de explicar el enigmático término “bestia” que aparece en el Apocalipsis: su origen debía estar en un monstruoso juego concebido por Nerón, y que consistía en arrojarse disfrazado de animal sobre inocentes cristianos desnudos y atados (*adolescentes, hombres, mujeres, muchachas*, especificaba el filólogo, por

---

<sup>106</sup> Renan (1873), pág. 169.

<sup>107</sup> Renan (1873), pps. 171-172.

mor de la exactitud científica): *la virgen cristiana que, atada al poste, ha sufrido los repugnantes abrazos de la Bestia, llevará esa horrorosa imagen consigo en la eternidad*<sup>108</sup>.

Renan empleaba a fondo la coartada de la objetividad histórica, que unida a una apabullante erudición, le permitía apoyar sus fantasías con copiosas referencias bibliográficas: oscuros pasajes del Apocalipsis o citas de Marcial referidas a los espectáculos en tiempos de Domiciano, sin olvidar las abundantes notas pudorosamente transcritas en griego (aunque las tales citas suelen ser mucho menos explícitas que los comentarios). El historiador tenía así vía libre para atribuir al emperador las más refinadas perversiones, con un lenguaje que difícilmente hubiera sido aceptado en una novela de tema contemporáneo, como bien pudo comprobar Zola cuando intentó trasladar una parte del mito neroniano al marco del Segundo imperio; tratándose de Nerón, ninguna atrocidad estaba de más: *Una carne palpitante bajo el diente de las bestias, una pobre muchacha tímida, que vela su desnudez con un gesto casto, luego descubierta por un toro y hecha jirones sobre los guijarros de la arena, debían ofrecer unas formas plásticas y unos colores dignos de tal ‘connaisseur’*<sup>109</sup>.

Libre de todo freno, la prosa de Renan impresiona aún por su refinado sadismo: *Ese día fue también aquel en el que se creó, por una extraña antítesis, el equívoco encantador del que ha vivido la humanidad durante siglos, y del que en parte vive aún [...]. Esa fue la hora en que la castidad cristiana, hasta entonces cuidadosamente escondida, apareció a plena luz del día, delante de cincuenta mil espectadores, y posó como en un taller de escultor, en la actitud de una virgen que va a morir ¡Revelación de un secreto que ignoró la Antigüedad, proclamación brillante del principio de que el pudor es voluptuosidad y en sí mismo una belleza! [...] habituado a marchar siempre a la cabeza de su siglo en busca de lo desconocido, Nerón tuvo, según parece, las primicias de ese sentimiento, y descubrió, en sus desenfrenos de artista, el filtro de amor de la estética cristiana. Su pasión por Actea y Popea prueba que era capaz de sensaciones delicadas, y como lo monstruoso se mezclaba en todo lo que tocaba, quiso darse el espectáculo de sus sueños [...]. Obteniendo el aplauso de un entendido tan exquisito como Petronio, quién quizás saludó a la ‘moritura’ con alguna de las citas de los poetas clásicos que amaba, la desnudez tímida de la joven mártir se convirtió en rival de la desnudez, segura de sí misma, de una*

---

<sup>108</sup> Renan (1873), pág. 180.

<sup>109</sup> Renan (1873), pág. 172.

*Venus griega. Cuando la mano brutal de aquel mundo agotado, que buscaba su fiesta en los tormentos de una pobre muchacha, hubo arrancado los velos del pudor cristiano, aquella pudo decir: 'También yo soy bella'. Aquel fue el principio de un arte nuevo. Nacida bajo los ojos de Nerón, la estética de los discípulos de Jesús, que se ignoraba hasta entonces, debió la revelación de su magia al crimen que, desgarrando su vestido, le arrebató su virginidad*<sup>110</sup>.

El descubrimiento por Renan de esta faceta sexual abrió nuevos cauces para la propagación del mito. Con la llegada del cine, directores como Cecil B. De Mille utilizaron la excusa del relato religioso para saltarse las normas del código Hays. Por eso, tanto en las películas más tópicas de romanos como en las páginas más “científicas” de Renan, las escenas del martirio de las pudibundas vírgenes y la descripción de las desenfrenadas orgías imperiales ocupan un lugar de privilegio.

Pero todas estas imágenes del mito de Nerón presentan un aspecto de sexualidad pervertida que tiene más que ver con las fantasías del marqués de Sade y los lóbregos rincones de la psique victoriana, que con la desvergonzada falta de prejuicios que refleja la frívola amenidad del *Ars Amandi* o el humor grueso del *Satiricón*.

---

<sup>110</sup> Renan (1873), pág. 172.

## CAPÍTULO VII

### PEDRO EN ROMA.

*Bien se está San Pedro en Roma; quiero decir que bien se está cada uno usando el oficio para que fue nacido.*

(Opinión de Sancho Panza)<sup>1</sup>

Como tantos otros mitos de los orígenes, el mito neroniano tiene una estructura simétrica y dual. Nerón es el mal absoluto. Pero para que tal principio tenga un sentido es necesario que exista una contrapartida benéfica. En la tradición católica, Pedro representa el polo positivo.

La leyenda católica del primer papa es incomprensible fuera del contexto de este mito. En ella encontraremos, mezclados con informaciones históricas más o menos fidedignas, tradiciones piadosas y relatos milagrosos: una inocente fachada que oculta doctrinas de derecho canónico, dogmas teológicos e intereses políticos. La leyenda de Pedro es el *illud tempus* originario de la Iglesia católica.

El catolicismo se distingue, frente a otras confesiones cristianas, por la importancia primordial que atribuye a la Sucesión apostólica: una cadena ininterrumpida, desde Cristo hasta el presente que, a través de los sacramentos, ha permitido la transmisión de la autoridad de los primeros apóstoles a sus sucesores, los obispos. El obispo de Roma es el heredero de san Pedro, y como tal, el patriarca universal, el guardián de la pureza del mensaje evangélico. *Ubi Petrus, ibi Ecclesia*: Donde esté Pedro, allí estará la Iglesia, afirman los católicos, desde la época de san Ambrosio<sup>2</sup>. Y desde hace siglos, los católicos saben dónde está Pedro: en Roma.

#### 1. PEDRO, EL PRIMER PONTÍFICE.

Los artistas que desarrollaron la iconografía de la leyenda de Pedro durante siglos no se preocuparon de discriminar episodios procedentes de fuentes muy

---

<sup>1</sup> *El Quijote*, II parte, cap. LIII.

<sup>2</sup> Sentencia de San Ambrosio, *Expositio in Ps.*, XL, 30

diversas. Los claustros románicos reprodujeron su prodigiosa victoria sobre el mago Simón y el milagro de *Quo vadis?* junto a otras escenas de los *Evangelios* o en los *Hechos de los Apóstoles*. La cúpula de Miguel Ángel y el baldaquino de Bernini, fundas arquitectónicas del sepulcro del apóstol, se erigieron también en símbolos de la Iglesia católica y de su capital, la Roma pontificia. En tiempos más recientes, la literatura y el cine popularizaron los elementos de esta iconografía heterogénea entre el gran público.

La mayoría de estas escenas proceden de textos apócrifos o heterodoxos: como el juicio presidido por Nerón, la cautividad en la cárcel Mamertina, o la despedida fraterna de Pablo, camino de la via Ostiense. Todas ellas han pasado a formar parte del imaginario colectivo de los católicos<sup>3</sup>. Sin embargo, la base histórica sobre la que se sustentan en tan endeble, que desde hace siglos ha sido objeto de apasionadas discusiones.

### 1.1. La leyenda de Pedro.

Antes de repasar los puntos principales de la polémica, recordemos la leyenda católica de Pedro, tal y como ha sido transmitida durante siglos. Pero advirtamos antes que prácticamente nada de lo que aquí se dice proviene de los *Hechos de los Apóstoles*, y muy poco de las epístolas incluidas en el canon del Nuevo Testamento. La mayor parte son tradiciones y leyendas apócrifas<sup>4</sup>.

Tras dirigir un tiempo la iglesia de Antioquía, Pedro, el apóstol que había recibido de Cristo el mandato de dirigir la Iglesia, viajó a Roma. En la capital, fundó la Iglesia, y la dirigió como obispo durante veinticinco años, del 42 al 67 d.C. En ese tiempo convirtió a muchos romanos, incluso en la corte imperial. Su archienemigo

---

<sup>3</sup> Sin ánimo de hacer siquiera un recorrido representativo, podemos destacar el relieve románico que representa el milagro de *Quo vadis?*, en el claustro del monasterio de Elne (Francia); la misma escena aparece en el retablo renacentista de la capilla de San Pedro de la Catedral de Albarracín, atribuido a Gabriel Yoly o su escuela ; los frescos de la leyenda de Pedro en la Iglesia del Carmine de Florencia, obra de Filippo Lippi; el fresco de Miguel Ángel que representa el martirio de Pedro, en el Vaticano.

<sup>4</sup> Entre estas representaciones procedentes de los apócrifos, destacan los mosaicos del oratorio de Juan VII, siglo VII, que representaban el duelo de Pedro y Pablo contra Simón el mago, la caída de Simón, el milagro de Quo vadis? y el martirio de los apóstoles. Destruídos en el siglo XVII, al ser demolida una parte de la vieja basílica, Giacomo Grimaldi realizó unos dibujos para conservar su memoria. Morello (1997), pág. 102.

era un mago llamado Simón, un samaritano que embaucaba a las multitudes con sus falsos milagros y se hacía adorar como dios. Pablo también visitó Roma, donde se sometió a la autoridad suprema de Pedro.

Nerón quemó Roma, y culpó a los cristianos de su crimen. Al arreciar las persecuciones, Pedro estuvo a punto de huir, pero una aparición milagrosa le impulsó a volver y afrontar el peligro. Los dos apóstoles fueron apresados y condenados a muerte por Nerón. Pedro estuvo preso en la cárcel Mamertina, donde convirtió a sus carceleros.

El día de su muerte, el 29 de junio del año 67, ambos apóstoles se encontraron camino del suplicio para darse su último adiós. Pablo, como ciudadano romano, murió decapitado, en la vía de Ostia; Pedro fue crucificado sobre la colina del Vaticano: demasiado modesto para morir como su Señor, pidió que le colocaran boca abajo. Antes había encomendado la dirección de la comunidad de Roma a su discípulo Lino, que junto con el cargo heredaba también la promesa evangélica de preeminencia sobre todas las demás sedes apostólicas. En tanto que obispos romanos, los sucesores del príncipe de los Apóstoles serían también vicarios de Cristo, y gozarían del poder de atar y desatar en la tierra y en el cielo.

## **1.2. La estancia en Roma**

En primer lugar, antes incluso de analizar los componentes de la leyenda de Pedro, se impone una cuestión previa, que ciertamente no es baladí. Para poder plantearnos si san Pedro fue obispo de Roma durante veinticinco años, o si sufrió allí el martirio tal como lo describe la tradición, tendríamos primero que plantearnos si Pedro estuvo alguna vez en Roma.

Las dudas en torno a la historicidad de la estancia (y por ende, del martirio) de Pedro en la Urbe surgen del silencio de las fuentes neotestamentarias. En realidad, ningún documento del siglo I, ni cristiano, ni, por supuesto, pagano, puede tomarse como un testimonio del paso de Pedro por Roma. Los documentos que se pueden alegar en apoyo a esa tesis en la primera mitad del siglo II son, cuando menos, vagos y ambiguos. Las primeras afirmaciones inequívocas proceden de la segunda mitad del siglo II; los primeros testimonios litúrgicos, del siglo siguiente.

Desde el siglo IV, en cambio, la creencia en el ministerio y martirio de Pedro en Roma estaba ya tan extendida, que daría lugar a varios ciclos legendarios y polémicos, en que las diferentes corrientes –a menudo, heréticas– utilizan el nombre de Pedro en escritos pseudoepigráficos. En conclusión: en torno a este asunto, cuanto más tardío es el testimonio, más asertivo, completo, detallado. En general, este es un rasgo inequívoco de una tradición legendaria.

Por otro lado, no se puede tratar la leyenda como el fruto de la piedad popular, un impulso espontáneo y desinteresado. Sabemos que en los primeros siglos, en medio de la efervescencia ideológica que acompañó el desarrollo doctrinal del cristianismo, el prestigio de una comunidad y de la autoridad de su iglesia era directamente proporcional a la importancia de su fundador. Tener por tal a un apóstol servía para justificar pretensiones de preeminencia: esa idea era precisamente el embrión de lo que más adelante se conocería como el dogma de la sucesión apostólica. ¿Qué mejor justificación podía tener la creciente aspiración hegemónica de la Iglesia romana, que haber sido fundada por Pedro y por Pablo, por el Príncipe de los Apóstoles y por el Apóstol de los gentiles?

La leyenda romana de Pedro permitía oponer al príncipe de los apóstoles a Nerón, el Anticristo. Por eso, aunque en la fecha tradicional atribuida al martirio de Pedro, 67 d.C., Nerón se encontraba de gira por Acaya, la escena del juicio del apóstol está casi siempre presidida por el emperador.

El testimonio de Caius, a principios del siglo III, más que demostrar la estancia de Pedro, sirve para ilustrar esta competencia. Este presbítero romano escribió su carta en el curso de una polémica con un grupo herético de montanistas frigios. Para justificar la pureza de su tradición, estos presumían de que en su ciudad guardaban la tumba del apóstol Felipe y de su hija, de cuya doctrina se decían depositarios; Caius le contestaba mencionándole los *trophea* -palabra ambigua, como veremos- de los santos apóstoles Pedro y Pablo en Roma<sup>5</sup>.

Tratándose pues de un asunto más ligado a la teología y al derecho canónico que a la historia, resulta lógico que desde la Edad Media la cuestión hubiera sido objeto de polémicas. En el siglo XIV, la presencia de Pedro en Roma fue negada por Marsilio de Padua, en el contexto de la afirmación de la preeminencia del

---

<sup>5</sup> Eusebio, *Historia Eclesiástica*, II, 25, 5-7.



Emperador sobre el pontificado (o dicho de otra forma, de la autoridad civil sobre la eclesiástica). Lo mismo, y por parecidos motivos, sostuvieron Ockham, Wickliff y los husitas. Aunque en un primer momento la Reforma no se ocupó demasiado de esa cuestión -la crítica al poder temporal y espiritual del pontífice se hacía desde presupuestos teológicos y morales, más que históricos-, a partir del siglo XVIII el protestantismo racionalista y la Ilustración atacarían la tradición con nuevos argumentos e interrogantes. Por fin, las polémicas surgidas en torno a este tema durante el siglo XIX, coincidentes con las luchas del *Risorgimento* y el declive del poder temporal del pontificado, acompañaron al nacimiento del mito neroniano. La novela de Sienkiewicz puede considerarse como una excelente adaptación moderna de la hagiografía de Pedro: su triunfo, el contexto de exaltación católica, que, por reacción, propiciará la aparición de libros provocadores, como el de Drews. En su examen a la leyenda petrina, el famoso librepensador buscaba una base astronómica a la leyenda, e identificaba a Pedro con diversas deidades paganas, desde Hércules-Melkart a Mitra, pasando por Jano, el dios de las puertas<sup>6</sup>.

Para abordar la cuestión desde un punto de vista histórico, es preciso abordar en primer lugar el silencio del Nuevo Testamento. Ninguno alude de forma clara e inequívoca a la estancia de Pedro en Roma. Pedro es el personaje principal al comienzo del relato de los *Hechos de los Apóstoles*, pero luego cede el protagonismo a Pablo, y desaparece de la narración tras el concilio de Jerusalén. *Hechos* concluye abruptamente con la llegada de Pablo a la capital, posiblemente en el año 62, sin mencionar en absoluto la presencia de Pedro en la ciudad. Ese libro y las epístolas paulinas localizan al apóstol en Jerusalén y en Antioquía: por eso la tradición antepone un episcopado antioqueño al romano. Sin embargo, en ambas fuentes su autoridad aparece supeditada a la de Jacobo, el hermano del Señor, y obispo de Jerusalén. De la *Epístola a los Corintios* se deduce también que Pablo luchaba en esa comunidad, fundada por él, contra la influencia de la corriente dirigida por Pedro: pero no es seguro que éste visitara personalmente la ciudad del Istmo. Ninguna de las epístolas paulinas sugiere que Pedro hubiera viajado o pensara viajar a Roma.

Aparte de un pasaje oscuro del *Apocalipsis*, la única posible referencia al martirio del apóstol podría estar al final del *Evangelio de Juan*, en un pasaje que suele

---

<sup>6</sup> Drews (1924). La primera edición es de 1910.

considerarse una profecía *ex eventu*, concordante con la forma de suplicio que le atribuye la tradición. Sin embargo, lo tardío de la redacción del *Cuarto Evangelio*, y la falta de alusión alguna al lugar del martirio, impiden que este testimonio pueda esgrimirse para demostrar la estancia romana<sup>7</sup>.

El silencio de todos estos documentos ha obligado a abandonar la tesis extrema tradicional, que presentaba a Pedro como fundador de la Iglesia romana y su obispo durante veinticinco años (aunque haya apologistas católicos que han intentado obviar tantos escollos postulando una estancia intermitente, interrumpida por frecuentes viajes misioneros). Hoy la cuestión suele plantearse de manera más modesta: Pedro no es el fundador de la iglesia de Roma, ni fue su obispo durante largo tiempo, pero llegó a la capital al final de su actividad misionera, poco antes de ser martirizado.

La única base neotestamentaria sobre la que se podrían apoyar los partidarios de la presencia de Pedro en Roma es la *I Epístola* de Pedro. Se trata de un documento pseudoepigráfico que la tradición atribuye al apóstol, aunque la crítica moderna niega que fuera redactado por él: se supone escrito por un romano o griego culto del siglo II. Ahora bien, afirman los defensores de la tesis tradicional, la razón de que el documento esté fechado en Roma tiene que ser que el escritor anónimo que tomaba prestado el nombre del apóstol conocía una tradición muy antigua que le situaba allí. Queda por demostrar la mayor: ¿está la primera epístola de Pedro fechada en Roma?

### 1.3. La co-electa de Babilonia.

Al final de la epístola se lee esta frase: *Os saluda la co-elegida que está en Babilonia y Marcos mi hijo*<sup>8</sup>. Los defensores de la tesis tradicional interpretan la “coolegida” como “la iglesia de Roma”. El autor utiliza el topónimo caldeo de acuerdo con la clave simbólica del Apocalipsis: Babilonia, símbolo de la abominación, era el nombre secreto de Roma. Cedamos la palabra a Voltaire, para que exprese con su

---

<sup>7</sup> Jn, 21, 18-19. *Amen, amen dico tibi: cum esses junior, cingebas te, et ambulabas ubi volebas: cum autem senueris, extendes manus tuas, et alius te cinget, et ducet quo tu non vis. Hoc autem dixit significans qua morte clarificaturus esset Deum. Et cum hoc dixisset, dicit ei: Sequere me.*

<sup>8</sup> I Pedro 5, 13

ácido humor la crítica más evidente a esta teoría: *Pudiera ser, si queremos pecar de crédulos, que Pedro hubiese hecho un viaje a Roma; y pudiera ser, ¿por qué no imaginarlo así?, que hasta hubiera sido crucificado con la cabeza abajo, aunque no se utilizaba nunca este suplicio; pero tenemos que seguir afirmando, a pesar de nuestra credulidad y buena fe, que no se posee ni una sola prueba de ello. Poseemos una carta atribuida a él, en la que se dice que se encuentra en Babilonia; los canonistas juiciosos han concluido que Babilonia no es Babilonia, sino Roma. De aquí que se suponga que, de haberla fechado en Roma, deberíamos entender que hablaba de Babilonia. Semejantes consecuencias se han sacado de todo tipo de documentos, y así ha sido gobernado el mundo*<sup>9</sup>.

La exégesis en uno u otro sentido del saludo de esta epístola ha ocupado a los eruditos desde hace siglos. Resumiremos en pocas líneas los diferentes argumentos que contradicen la tesis tradicional<sup>10</sup>:

- No es evidente que la *co-elegida que está en Babilonia* sea una iglesia. Podría simplemente ser la esposa del apóstol. Otros documentos afirman que Pedro realizaba su actividad misionera acompañado de su mujer. Que ella fuera la “co-elegida”, y no la iglesia, es más coherente con el hecho de que en la misma frase se incluyan los saludos de Marcos, al que llama su hijo. Aunque este asunto no altera la cuestión, pone de manifiesto hasta qué punto es insegura la interpretación del texto.
- Que la Babilonia del *Apocalipsis* sea Roma (o el Imperio romano) es aceptable, puesto que ese libro pertenece a un género caracterizado por el lenguaje simbólico y oscuro, que comparte con otros libros semejantes, judíos o gnósticos. Pero ese código esotérico no es propio del género epistolar. Pablo escribe a los romanos, no a los babilonios. Si en las *Epístolas* paulinas y en *Hechos* se llama a Roma y a los romanos por su nombre, ¿por qué ocultarlo aquí?
- A esto se ha respondido que el nombre en clave no se utilizaba por motivos estilísticos, sino prácticos: en un período de tribulación como la persecución neroniana, convenía ocultar a las autoridades la presencia de Pedro en la Urbe.

---

<sup>9</sup> Voltaire (1988), voz “Pedro”.

<sup>10</sup> Resumen de todos los argumentos: Guignebert (1909), pág. 169 y ss.; Cullmann (1967), pág. 82 y ss.

Pero es difícil explicar que una carta escrita en pleno período de persecución recomiende: *Por amor del Señor, estad sujetos a toda institución humana, ya al emperador, como soberano, ya a los gobernadores, como delegados suyos para castigo de los malhechores y elogio de los buenos*<sup>11</sup>. Tampoco se entiende cómo podría molestar a las autoridades una recomendación tan discreta. ¿Y cómo podían dejarse confundir, si interceptaran la carta, por un truco tan burdo como fecharla en Babilonia? ¿Por qué el apóstol da su verdadero nombre y el de su discípulo en un documento clandestino? ¿Por qué, en lugar de dirigirse a los “elegidos”, añade que se refiere a los del Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia, dando así a las autoridades una información en la cabecera que se pretende que les oculta en la despedida?

- Si se insiste en el carácter simbólico de la expresión, ésta no tendría por qué referirse forzosamente a una ciudad. Babilonia, lugar de cautividad para los judíos, era también el símbolo del exilio y de las ansias de liberación, por lo que bien podría significar que Pedro se consideraba en “el destierro” (a la espera del Reino de Dios); o, simplemente, en la diáspora, es decir, fuera de Israel.
- Tal como sugiere Voltaire, la manera más económica de explicar este asunto es admitir que el Pseudo-Pedro hubiera fechado la carta en una ciudad que realmente se llamara Babilonia. En el siglo I existían por lo menos dos. Contra la caldea se suele argüir que en esas fechas se la describe en ruinas. No obstante, también hay autores que la mencionan como una ciudad decadente, pero no muerta y abandonada; decir que era una ruina puede significar simplemente que la población del siglo I era apenas una sombra de su antiguo esplendor. Por otra parte, en Mesopotamia había numerosas juderías: unos siglos después se elaboraría en ellas la recopilación que lleva el nombre de Talmud de Babilonia. En apoyo de esta Babilonia se puede argumentar el carácter fundamentalmente judío que la tradición atribuye a la predicación de Pedro. La falta de una tradición posterior acerca de esa misión, y la carencia de testimonios tempranos acerca de cristianos en la región pueden rebatirse con un argumento sencillo: nada asegura que la predicación de Pedro tuviera éxito. De hecho, puesto que ninguna otra

---

<sup>11</sup> I Pedro 2, 13-17.

iglesia se atribuyó posteriormente su sepulcro, es bastante probable que no lo tuviera.

- La otra candidata estaba situada en Egipto, en el emplazamiento actual de El Cairo. En contra de la Babilonia africana puede argumentarse su tamaño relativamente mediocre. A favor, que existen varios apócrifos atribuidos a Pedro de origen copto, como el *Evangelio de Pedro* o el *Apocalipsis de Pedro*, que demuestran que sí existió una tradición acerca de su misión en el país del Nilo (desconocida, en cambio, en el valle del Eufrates). Se ha postulado que la epístola de Pedro podría ser un documento polémico, elaborado en el seno de la pequeña comunidad de la Babilonia egipcia para contradecir a la iglesia de Alejandría: puesto que ésta se apoyaba sobre la autoridad del evangelista Marcos, la de Babilonia habría tenido que apelar a un origen aún más excelso para justificar su pureza doctrinal.

#### 1.4. En busca de testimonios literarios y arqueológicos

El siguiente argumento a favor de la estancia romana procede ya de un documento excluido del canon neotestamentario, aunque los católicos lo consideran genuino, y forma parte de la colección de los Padres apostólicos: la *Primera Epístola a los Corintios de Clemente Romano*, de finales del siglo I, que hemos citado ya en el capítulo precedente.

Aquí se menciona a Pablo y a Pedro -por separado-, como víctimas de la envidia<sup>12</sup>. Puesto que se supone que Clemente era obispo de Roma, podría inferirse que enumeraba martirios que se habían producido en la ciudad. Ya hemos visto que algunas hipótesis afirman que las referencias a los apóstoles, a la *enorme multitud* de

---

<sup>12</sup> Clemente romano, I Cor., V. *Por causa de celos y envidia fueron perseguidos y acosados hasta la muerte las mayores y más íntegras columnas de la Iglesia. Miremos a los buenos apóstoles. Estaba Pedro, que, por causa de unos celos injustos, tuvo que sufrir, no uno o dos, sino muchos trabajos y fatigas, y habiendo dado su testimonio, se fue a su lugar de gloria designado. Por razón de celos y contiendas Pablo, con su ejemplo, señaló el premio de la resistencia paciente. Después de haber estado siete veces en grillos, de haber sido desterrado, apedreado, predicado en el Oriente y el Occidente, ganó el noble renombre que fue el premio de su fe, habiendo enseñado justicia a todo el mundo y alcanzado los extremos más distantes del Occidente; y cuando hubo dado su testimonio delante de los gobernantes, partió del mundo y fue al lugar santo, habiendo dado un ejemplo notorio de resistencia paciente.*

elegidos y a las *Danaides* y *Dirces* aluden a la persecución de Nerón en Roma<sup>13</sup>. Pero también hay argumentos en favor de la de Domiciano, que no se limitó a la urbe; por lo demás, la mención inicial de las enigmáticas “columnas de la Iglesia”, y la final a “muchos pueblos” y “ciudades” que han sido destruidos por la envidia, no puede en ningún caso referirse a la persecución de Nerón, ni a Roma. Además, se ha señalado el contraste entre los detalles que se afirman a propósito de Pablo y las vaguedades que se dan a propósito de Pedro. De todas formas, esta carta es lo más cercano a una prueba documental acerca de la estancia de Pedro en Roma que se haya encontrado nunca<sup>14</sup>.

Ya durante el imperio de Trajano (98-117), Ignacio de Antioquía escribe a los romanos para pedirles que no entorpezcan su martirio. Un pasaje dice así: *Yo no os doy órdenes, como Pedro y Pablo*<sup>15</sup>. ¿No se deduce de esta expresión que los apóstoles dirigieron la iglesia romana? No forzosamente: también sería razonable suponer que se menciona a Pedro y Pablo por la relación que tuvieron con la iglesia de Antioquía, en donde *Hechos* y *Gálatas* sitúan a ambos, y que es precisamente la ciudad de origen del aspirante a mártir. En contraste con el silencio o la vaguedad de los documentos más antiguos, a partir de la segunda mitad del siglo II abundan las afirmaciones tajantes y detalladas acerca del ministerio romano de Pedro. En tiempos de Ireneo y Tertuliano su presencia en la capital era una creencia generalmente conocida y aceptada: pero se trata de testimonios demasiado tardíos como para que se puedan tomar como pruebas de su historicidad: el hecho de que los detalles aumenten con el paso del tiempo es más bien indicio de un proceso de formación de un mito<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Clemente romano, I Cor., VI. *A estos hombres de vidas santas se unió una vasta multitud de los elegidos, que en muchas indignidades y torturas, víctimas de la envidia, dieron un valeroso ejemplo entre nosotros. Por razón de los celos hubo mujeres que fueron perseguidas, después de haber sufrido insultos crueles e inicuos, como Danaidas y Dirces, alcanzando seguras la meta en la carrera de la fe, y recibiendo una recompensa noble, por más que eran débiles en el cuerpo. Los celos han separado a algunas esposas de sus maridos y alterado el dicho de nuestro padre Adán: Ésta es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne. Los celos y las contiendas han derribado grandes ciudades y han desarraigado grandes naciones.*

<sup>14</sup> Cullmann (1967), pág. 102, funda precisamente sobre este testimonio su aceptación del martirio romano de Pedro.

<sup>15</sup> Ignacio de Antioquía, Ep. ad rom. IV: *I do not, as Peter and Paul, issue commandments unto you. They were apostles of Jesus Christ, but I am the very least [of believers]: they were free, as the servants of God; while I am, even until now, a servant.*

<sup>16</sup> Wells (1971), pág. 214 y ss. Examen de los criterios de historicidad de la leyenda del episcopado romano de Pedro.

También se ha intentado demostrar la hipótesis del martirio de Pedro con testimonios litúrgicos o arqueológicos. Los primeros sólo demuestran que existía un culto a ambos apóstoles en el siglo III. La carta de Caius implica que la iglesia romana presumía por entonces de poseer los “trofeos” de ambos apóstoles. Pero eso no es ninguna prueba, a no ser que se tratara de verdaderos sepulcros. La palabra puede referirse a tumbas, pero su significado habitual es simplemente el de monumento conmemorativo. En contra de la teoría de los sepulcros está el hecho de que todos los testimonios apuntan a la indiferencia de los cristianos del siglo I por las reliquias y los cuerpos de los mártires: estaban obsesionados por la inminencia de la Parusía<sup>17</sup>. No es hasta más adelante, cuando esa esperanza decaiga, que aparece el culto a los mártires. Aun en el caso de que Pedro y Pablo hubiesen sido martirizados en Roma, resulta improbable que sus cuerpos hayan sido depositados en sepulcros especiales para recibir veneración.

Por otro lado, ya nos hemos referido a las excavaciones que se llevaron a cabo en las décadas de 1940 y 1950 bajo la basílica de San Pedro, y que hicieron que un eufórico Pío XII anunciara el descubrimiento del sepulcro del Apóstol en el Vaticano. En realidad, desde el punto de vista arqueológico, no han dado ningún resultado determinante. Lo que en las guías suele aparecer como el primer sepulcro de san Pedro es más bien un pequeño cenotafio, en una necrópolis en la que no hay signos de enterramientos cristianos hasta fechas tardías<sup>18</sup>.

En definitiva, a la luz de los conocimientos con los que contamos, la hipótesis de la estancia de Pedro en Roma no se puede aceptar ni rechazar con seguridad. Desde luego, es posible opinar que Pedro fue martirizado en Roma; pero afirmarlo con la seguridad con que lo hace el mito neroniano no está justificado de ninguna manera por prueba histórica alguna: es una cuestión de fe.

---

<sup>17</sup> Ignacio de Antioquía (vid. Teja, 1990, pág. 56) desea en su epístola que su cuerpo sea totalmente devorado por las fieras, para que nadie se tenga que tomar la molestia de recogerlo. El evangelio de Marcos afirma tajantemente: *Dejad que los muertos entierren a los muertos*, lo que se interpreta como una afirmación de la esperanza escatológica.

<sup>18</sup> Cullmann (1967), pág. 139, y Frend (1996), pág. 267 y ss.

## 2. EL ORIGEN DE LA IGLESIA CATÓLICA.

Eusebio de Cesarea concibió su *Historia Eclesiástica* para apoyar con argumentos históricos la doctrina católica de la sucesión apostólica. Para él, la historia de la Iglesia es la historia de la defensa del credo originario contra las acechanzas del Maligno, personificadas en las persecuciones de judíos y paganos, y en las insidias de los heresiarcas.

Al revés que los movimientos carismáticos, que basan su legitimidad en una revelación repetida y constante, a través del establecimiento de una relación directa con Dios, el catolicismo se basa sobre la transmisión ininterrumpida de un mensaje originario a través de la sucesión apostólica, defendido de toda impureza doctrinal gracias a la institucionalización de la autoridad eclesiástica y a la definición estricta de un canon. Mientras que la crítica protestante ha reprochado a la Iglesia romana la corrupción de la pureza del mensaje de Jesús -de ahí que los reformados se denominen a sí mismos ‘evangélicos’-, el catolicismo se ve a sí mismo como el desarrollo natural de la esencia de la enseñanza de los primeros apóstoles. Más que ninguna otra forma de cristianismo, el catolicismo es sensible a la historia, y es en ese terreno, tanto o más que en el teológico, donde se ha visto obligado a librar sus grandes batallas. La historia del pontificado romano de Pedro no es una leyenda cualquiera: es el relato de la fundación de la iglesia católica.

### 2.1. El primer catolicismo.

La tesis de Eusebio parte de un presupuesto que hasta tiempos modernos nacía ponía en duda: la existencia de una Edad de Oro, la Era Apostólica, en que el mensaje de Jesús guardaba aún toda su pureza, antes de que empezara una lenta decadencia, provocada por el surgimiento de novedades heréticas, detenida gracias a la adopción de un marco jerárquico y normativo. Es lo que los teólogos alemanes llamaron *Urchristentum*, o cristianismo primigenio<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Un concepto que ha sido abandonado. Como constata Alkier (1993), pág. 261, el concepto de *Urchristentum* resulta hoy “als historische und soziologische Kategorie unbrauchbar”



Como en tantas otras cosas, esta idea fue puesta en duda por la teología liberal del siglo XIX. Ferdinand Christian Baur y su discípulo, Albert Schweigler (1819-1857), desarrollaron la teoría más característica de la Escuela de Tubinga: el catolicismo surgió en el siglo II a modo de compromiso entre las dos facciones rivales que habían dominado el primer siglo de historia cristiana: la corriente petrina, de carácter judío, y la paulina, gentil, mistérica. Las primeras epístolas de Pablo -y en especial, *Gálatas*- reflejaban el período de enfrentamiento más agudo; el incipiente compromiso estaría representado por una serie de documentos conciliatorios, aparecidos a partir de comienzos del siglo II, como los *Hechos de los Apóstoles*, la *Epístola a los Filipenses*, la *Primera epístola de Clemente romano* y la *Epístola a los Hebreos*. En una segunda fase, que se extiende hasta el final del siglo II, se habrían elaborado documentos de síntesis, tales como las epístolas pastorales o el *Evangelio de San Juan*<sup>20</sup>.

Otro discípulo de Baur, Albrecht B. Ritschl (1822-1899), ofrecería una visión mucho más compleja en su monografía sobre el surgimiento de la ‘Antigua Iglesia católica’ (*altkatholische Kirche*)<sup>21</sup>. En lugar de una síntesis entre dos bloques monolíticos, Ritschl veía el catolicismo como la confluencia de diversas tendencias judaizantes y helenísticas, entre las que se encontrarían, junto a otras de orígenes diversos, la tradición petrina y la paulina. Esta idea sería recogida y desarrollada por Adolf von Harnack, quien en 1910 definía el catolicismo como la predicación cristiana influida por el Antiguo Testamento, sacada de su contexto judío originario, e inmersa en moldes de pensamiento helenístico, tales como la filosofía idealista y el sincretismo característico de esa etapa histórica<sup>22</sup>. Según Harnack, el catolicismo habría cristalizado en el primer tercio del siglo II como respuesta al desafío gnóstico. Por fin, Rudolf Sohm (1841-1917), insistiendo en el aspecto jurídico de la cuestión, publicaría en 1912 un estudio en el que la Iglesia católica aparecía como una respuesta a la organización carismática de corrientes antagónicas, a través de una institucionalización, en el sentido de refuerzo de la autoridad episcopal y aplicación de una legislación eclesiástica cada vez más compleja. La victoria del catolicismo

---

<sup>20</sup> Dunn (2006), pps. 372 y 373

<sup>21</sup> Ritschl (1854).

<sup>22</sup> Harnack, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten* (1910), citado por Dunn (2006), pág. 373.

habría supuesto pues la derrota de la iglesia carismática<sup>23</sup>. La burocracia y el legalismo ocuparon el espacio del entusiasmo y la inspiración del Espíritu Santo. En el fondo, la polémica resucitaba la tradicional crítica protestante al catolicismo como un resurgir del fariseísmo judaico. En este contexto se inscribe la obra de Ernst Käsemann (1906-1998), teólogo e historiador que destaca por subrayar la relación entre el mensaje originario de Jesús<sup>24</sup> y la apocalíptica judía. Para Käsemann, el origen del catolicismo estaría precisamente en el abandono de la creencia en la inminente Parusía<sup>25</sup>. En definitiva, de acuerdo con estas hipótesis, el catolicismo habría surgido a partir de tres procesos convergentes<sup>26</sup>:

- La progresiva decadencia de la esperanza en la inminencia de la Segunda Venida.
- Una institucionalización de la Iglesia, con un acento en la jerarquía, la distinción entre clérigos y laicos, en la importancia de los sacramentos y en la sucesión apostólica.
- El surgimiento de ‘credos’ o reglas de fe, como reacción frente a las herejías, percibidas como falsas tradiciones y novedades.

De estos rasgos, nos interesa ahora destacar el primero, para el objeto de nuestra tesis: el catolicismo surge del aplazamiento *sine die* de la Segunda Venida, del juicio que aparece tan característico de las primeras epístolas paulinas, y que se manifiesta, mejor que en ningún otro sitio, en la expresión aramea incrustada en la *Primera epístola a los Corintios*<sup>27</sup>. El entusiasmo de los que esperan aún en vida ver la vuelta de Cristo se transforma poco a poco en la decepción de una espera que se alarga sin motivo aparente. Los documentos del Nuevo Testamento muestran esta evolución hacia un aplazamiento de la Parusía, que encuentra su expresión más

---

<sup>23</sup> Sohm (1967). Cabe destacar que el concepto de ‘autoridad carismática’ desarrollado por Max Weber deriva de la ‘organización carismática’ de Sohm.

<sup>24</sup> En el contexto de la polémica sobre la historicidad de Jesús, Käsemann desarrollará un criterio muy interesantes: un indicio de autenticidad de un dicho atribuido a Jesús sería el hecho de no pertenecer ni al contexto judío del siglo I, ni proceder de la doctrina del primer cristianismo

<sup>25</sup> Dunn (2006), pág. 375

<sup>26</sup> Seguimos en líneas generales a Dunn (2006), pág. 376

<sup>27</sup> I Cor. 16.21.), “Maranatha”: “Ven, Señor”

acabada en la *Segunda epístola de Pedro*. Esta epístola atribuida al Apóstol, pero datada a mediados del siglo II -quizás sea el más moderno de los textos incluidos en el canon neotestamentario— el autor, por boca de Pedro, pone en guardia a los fieles contra los falsos maestros que predicán el fin del mundo inminente. Pues, para entonces, la mayor preocupación de la Iglesia no era la inminencia del Juicio Final, sino las desviaciones de la fe.

## 2.2. Ortodoxia y herejías.

Ya hemos visto que la aparición de la obra de Walter Bauer en 1934 trastocó el concepto de herejía y ortodoxia aplicado al primitivo cristianismo. Bauer pudo demostrar que cuánto más se retrocedía en el tiempo en el estudio de los testimonios de una iglesia particular, los testimonios más antiguos no mostraban por lo general la preeminencia de las creencias que luego se consideraron ortodoxas, sino una gran variedad de corrientes posteriormente clasificadas como herejías: marcionitas, ebionitas, gnósticas, etc<sup>28</sup>. Muchas de las intuiciones de Walter Bauer se confirmaron gracias a hallazgos posteriores, como la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi. En estos textos proscritos quedaba claro que los gnósticos no consideraban a los proto-ortodoxos como adversarios, sino simplemente como poseedores de un conocimiento inferior. Entre esta literatura son abundantes las obras pseudoepigráficas atribuidas a Pedro, entre las que cabe destacar un *Apocalipsis copto de Pedro*, que sostiene teorías docetistas sobre Cristo<sup>29</sup>. Ahora bien, si se abandonaba el paradigma tradicional -el de los *Hechos de los Apóstoles*, con los testigos visuales de la revelación de Cristo como guardianes de la verdad originaria, que fundan iglesias apostólicas que viven en perfecta armonía de creencias-, haría falta explicar de qué otra manera pudo llegar a formarse una ortodoxia<sup>30</sup>.

Surge así la idea de una situación originaria caracterizada por la variedad de creencias, que se pone de manifiesto gracias a los textos del propio canon - recordemos las advertencias de Pablo, en cada una de sus epístolas, contra los falsos

---

<sup>28</sup> Cfr. Cap II

<sup>29</sup> Ehrman (2003), pps.185-186)

<sup>30</sup> Ehrman (2003), pág. 167 y ss

profetas, sus divergencias incluso con Pedro y Jacobo -y a los exhaustivos catálogos de herejías del siglo II, entre los que destacan los de Ireneo de Lyon y Justino Mártir.

Según Bauer, la Iglesia romana sería la destinada a cristalizar una serie de creencias que alcanzarían la preeminencia, hasta eliminar o marginar al resto, y convertirse en la regla de fe dominante. Esta influencia se habría conseguido a través de una estructura jerárquica y de la influencia ejercida sobre otras iglesias ‘en comunión’, gracias a la abundancia de recursos financieros que aparece reflejada en documentos tempranos, como la carta de agradecimiento del obispo Dionisio de Corinto, que recoge Eusebio<sup>31</sup>. De esta manera, hacia finales del siglo III, la variante de cristianismo característica de la Iglesia romana se habría impuesto al conjunto<sup>32</sup>. La Iglesia romana instauró un modelo jerárquico, y la regla de que sólo pudiera haber un obispo en cada comunidad. La victoria de la proto-ortodoxia sobre las corrientes divergentes, consideradas ahora herejías, se habría consumado mediante una serie de rasgos doctrinales dominantes, que marcarían su carácter durante siglos<sup>33</sup>:

- El reconocimiento de las raíces veterotestamentarias y judías del cristianismo (en contraste con el marcionismo, que las rechazaba por completo, por considerarlas obra de un demiurgo inferior).
- El rechazo a las prácticas del judaísmo coetáneo (en oposición a las corrientes ebionitas, que mantenían la validez de la Ley mosaica).
- La adopción de una estructura jerárquica (frente al modelo carismático e individualista de los gnósticos).
- Y por último, la vocación católica o universal, a través de la definición de un canon, y la relación constante con otras iglesias, para vigilar la pureza de su fe y descartar posibles tentaciones divergentes.

---

<sup>31</sup> Eusebio de Cesaréa, *HE*, 4, 23

<sup>32</sup> Ehrman (2003), pág. 174 y ss.

<sup>33</sup> Seguirnos de cerca a Ehrman (2003), pág. 178.

### 2.3. Los dos apóstoles.

En los *Hechos de los Apóstoles*, el primer hereje es Simón: un samaritano, que intenta comprar a Pedro los poderes taumatúrgicos de los apóstoles<sup>34</sup>. A despecho de la brevedad de su aparición en el Nuevo Testamento, la figura del mago Simón desempeñará un papel importante en la literatura cristiana, tanto en autores ortodoxos (Justino Mártir, Eusebio)<sup>35</sup>, como en ciclos narrativos heterodoxos, entre los que destaca la literatura Pseudo-Clementina. En todas estas obras, Simón aparece ligado a Roma: Eusebio se refiere a su huida a la capital, y allí le sitúa también Justino, quien le acusa de presentarse como un dios<sup>36</sup>. Se le atribuyen muchos prosélitos en la capital, hasta que encuentra un enemigo: Pedro. Es seguramente porque esas historias situaban a Simón en Roma, que Pedro, que en los *Hechos de los Apóstoles* se solo aparece en Judea y Antioquía, aparece en textos más tardíos asociado también a la capital del Imperio.

Los autores ortodoxos consideran a Simón el primer gnóstico. Ireneo, que presenta a Simón predicando ideas gnósticas acompañado de una prostituta, también admite que algunos gnósticos, como Valentín, pretendían haber recibido su tradición de Teudas, discípulo directo de Pablo<sup>37</sup>. Simón el mago desempeña un papel protagonista en la literatura Pseudo-Clementina: un grupo de textos<sup>38</sup> de tendencia ebionita (es decir, judaizante), que presentan a Pedro sometido a la autoridad suprema de Jacobo, el hermano del Señor. El Pedro pseudoclementino tiene tendencias encratitas<sup>39</sup>, predica la validez de la ley de Moisés, y recuerda más al Cefas adversario de Pablo que retrata la *Epístola a los Gálatas*, que al personaje

---

<sup>34</sup> *Hechos*, 8, 19.

<sup>35</sup> Eusebio cuenta su historia de enfrentamiento con Pedro en *Hist. Ecl.* 2.13.8.

<sup>36</sup> En realidad, Justino había leído mal una estela dedicada a una antigua deidad sabina, Semon Sanco, que se descubrió en el siglo XVI. Donde Justino decía *Simoni Deo Sancto*, dice *Semoni Sanco Sancto Deo*. Ehrman (2003), pág. 165

<sup>37</sup> Pagels (1996), pág. 78.

<sup>38</sup> Se conservan de manera más o menos fragmentaria, y a través de versiones en diferentes idiomas, un conjunto de veinte Homilías y una novela teológica conocida como *Los Reconocimientos*. Aunque la relación de ambas obras es problemática, suele suponerse la existencia de una fuente común, hoy perdida, conocida como *Kerygmata Petrou*. Elliot (2005), pág. 431.

<sup>39</sup> Es decir, rechazo total de las relaciones carnales. Hasta el punto de rogar a Dios que envíe una hemiplejía a su hija, a fin de preservar su virginidad.

conciliador que pinta Lucas en *Hechos de los Apóstoles*<sup>40</sup>. Desde que Baur lo pusiera de manifiesto en el siglo XIX, la crítica admite que el contrincante que aparece bajo el nombre de “Simón el mago” no es otro que Pablo, tal y como se dice en las *Homilias*, que pueden leerse como una respuesta, punto por punto, a las *Epístolas* paulinas<sup>41</sup>. Uno de los fragmentos más reveladores es aquel en el que Pedro revela que su contrincante *Simón* no ha conocido en persona a Jesús, y dice haber recibido su doctrina a través de visiones. ¿Acaso puede considerarse en igualdad de condiciones con los apóstoles que han conocido a Cristo, alguien que reconoce sólo haber hablado con él a través de apariciones?<sup>42</sup>

Ya hemos visto como el análisis de estos documentos en el siglo XIX dio lugar a la tesis de Baur: según este historiador, que heredaba de la Reforma su aprecio por la teología paulina y la crítica a la doctrina de la salvación por las obras, ambos apóstoles habrían sido enemigos irreconciliables. Pablo había sido un visionario, un místico y un genio; Pedro, un rabino sin imaginación, incapaz de superar sus prejuicios de casta. Los *judíos* que en *Hechos* perseguían a Pablo eran judeocristianos, seguidores de Jacobo o Pedro: el apóstol de Tarso sería pues la primera víctima de la intolerancia de la Iglesia romana. La tesis de que Pablo había sido el verdadero fundador del cristianismo, desarrollada por Bauer, tuvo una gran fortuna entre los filósofos y escritores. Nietzsche la resumiría en una fórmula brutal: la de Pablo era una doctrina bastarda, platonismo corrompido, adaptado para el uso del pueblo.

En la literatura del siglo XX, el reflejo más notable de esta revalorización de la figura de Pablo ha sido la novela de Nikos Kazantzakis, *La última tentación* (*Telentaiois peirasmos*, 1951), que ilustra, sin asumirla, la tesis más extremista respecto al papel del apóstol de los gentiles en la fundación del cristianismo. Kazantzakis imagina a Jesús

---

<sup>40</sup> Carta de Pedro a Jacobo, 2.3-5.

<sup>41</sup> En su versión más extrema, algunos críticos niegan incluso la autenticidad del conjunto de las epístolas canónicas: estas serían falsificaciones del siglo II, fabricadas con la intención de crear una versión ortodoxa de Pablo. La literatura pseudoclementina tendría sus raíces en el siglo I, y sería una versión anterior y más genuina, que retrataría a Pablo bajo el nombre de Simón. Detering (1995),

<sup>42</sup> Homilias, 17, 19: *If, then, our Jesus appeared to you in a vision, made Himself known to you, and spoke to you, it was as one who is enraged with an adversary; and this is the reason why it was through visions and dreams, or through revelations that were from without, that He spoke to you. But can anyone be rendered fit for instruction through apparitions?*

en la cruz, soñando con lo que pasaría si, en su omnipotencia, decidiera no morir por los hombres. La “última tentación” a la que alude el título es precisamente un sueño en el que Jesús, que ha fundado una familia y envejece como un vulgar mortal, encuentra a Pablo predicando una falsa buena nueva; el de Tarso ha decidido inventar la historia de Cristo, sabiendo que la Humanidad necesita la esperanza de la salvación: *Seré tu apóstol, lo quieras o no. Te fabricaré una vida y fabricaré tu enseñanza, tu crucifixión y tu resurrección según yo las entienda. No te engendró José, el carpintero de Nazaret, sino yo, Pablo de Tarso, en Cilicia* <sup>43</sup>. Aunque todo se trata de un delirio -o de una cala en un universo paralelo-, tanto la novela como la película dirigida por Martin Scorsese sobre un guión adaptado (*The last Temptation of Christ*, EE.UU., 1988), causaron una profunda impresión entre muchos cristianos desconcertados ante la simple exposición de unas tesis que historiadores y teólogos manejaban desde hace casi dos siglos. Lo que demuestra el abismo que separa, en el espinoso tema del paleocristianismo, las teorías estudiadas por los expertos y los tópicos conocidos por la opinión pública.

Es evidente que la versión de Tubinga sobre el conflicto de los dos apóstoles proyectaba sobre el pasado las diferencias entre reformados y católicos, desde un punto de vista protestante. Por supuesto, los católicos contraatacaron señalando las exageraciones y la rigidez del sistema. Pero la solución vendría, una vez más, del *impío* Renan, que proporcionaría una versión muy suavizada, sobre la que Sienkiewicz pudo apoyarse. El erudito bretón, que sentía hacia Pablo una profunda antipatía, crearía una fórmula de compromiso: el conflicto había existido, pero la persecución había reconciliado aquellas dos almas, *la una tan fuerte, tan buena la otra*<sup>44</sup>. Así, la asombrosa versatilidad del mito neroniano le convertía en una solución sencilla para una de las cuestiones más peligrosas de las planteadas por la investigación histórica: según Renan, *Nerón, sin saberlo, fue en esto el agente más eficaz de la creación del cristianismo, el que colocó la piedra angular de la ciudad de los Santos*<sup>45</sup>. Aplicando la dialéctica hegeliana, Renan presentaba el cristianismo como síntesis de dos corrientes contrapuestas, pero complementarias: *el judeocristianismo de Pedro y el helenismo de Pablo eran igualmente necesarios para el éxito de la obra futura. El judeocristianismo*

---

<sup>43</sup> KAZANTZAKIS, Nikos (1988), *La última tentación*. Madrid: Debate. Pág. 536.

<sup>44</sup> Renan (1873) pág. 187-188. Obsérvese que es la misma solución que había utilizado Döllinger para resolver el conflicto Hipólito-Calixto.

<sup>45</sup> Renan (1873) pág. 189.

*representaba el espíritu conservador, sin el cual no hay nada sólido; el helenismo, el avance y el progreso, sin los que nada existe realmente. La vida es el resultado de un conflicto entre dos fuerzas contrarias*<sup>46</sup>.

En todo caso, la crítica del siglo XIX empezó a considerar a los apóstoles más como representantes de tendencias diferentes que como personajes reales: aunque no se negaba su historicidad, la falta de informaciones biográficas a partir del final de la narración de Hechos daba lugar para todo tipo de especulaciones. En tales circunstancias, las leyendas en torno a los apóstoles cobraban una mayor importancia, pues suponían el reflejo literario de las querellas doctrinales de la primitiva Iglesia.

#### **2.4. Los Hechos de Pedro.**

Renan también sugería el carácter mítico de estas leyendas que envolvían a Pedro y Pablo (o su *alter ego* malvado, Simón). Uno de sus hábitos más característicos era intercalar en medio de sus argumentos, como por casualidad, digresiones en las que arrojaba dudas sobre su propia versión, mucho más moderada que las que insinuaban esos ambiguos pasajes: *La gran leyenda de Pedro y Pablo, paralela a la de Rómulo y Remo, fundando por una especie de colaboración enemiga la grandeza de Roma, leyenda que en un sentido ha tenido para la historia de la humanidad casi tanta importancia como la de Jesús, data del día que, según la tradición, les vio morir juntos*<sup>47</sup>. Lo que pretendía el erudito con tan largo y oscuro circunloquio era recordar que el 29 de junio, fiesta de Pedro y Pablo en el calendario litúrgico, era la fecha en que los romanos celebraban a Rómulo, fundador de Roma, y fratricida. En definitiva, especulaba con que la leyenda de los apóstoles podría estar en parte calcada sobre un mito pagano, que por lo demás corresponde a un modelo ampliamente documentado por los mitógrafos: el que atribuye la creación del mundo (o de una ciudad, de una institución; en este caso, de la Iglesia) a una lucha fratricida.

Ya hemos visto que la historia apenas puede ofrecer ninguna luz a propósito de la polémica presencia del apóstol en Roma, ni de la fundación de la Iglesia

---

<sup>46</sup> Renan (1873) pág. 201.

<sup>47</sup> Renan (1873), pág. 188.



romana. Las leyendas acerca de la actividad de los apóstoles en la ciudad son demasiado tardías, y están demasiado llenas de milagros y prodigios como para que puedan servirle de nada al historiador. Sin embargo, tienen un gran interés desde el punto de vista mítico.

En la leyenda de Pedro, desarrollada tardíamente en varios textos apócrifos que reciben el nombre conjunto de *Acti Petri*, formado entre otros por los *Hechos* (entre ellos, los *Actus Petri cum Simone*), el *Kerigma*, el *Evangelio* y el *Apocalipsis de Pedro*. Su origen es posiblemente oriental, y no anterior a finales del siglo II, aunque la redacción parece posterior, y se extiende hasta el siglo IV.

La acción narrativa está dominada por un motivo central: la oposición entre Pedro y Simón el Mago. El samaritano se aloja en Roma en casa de un senador, Marcelo, y embauca a las gentes con su elocuencia y sus prodigios. Pero es un malvado, que quiere hacerles creer en su propia divinidad. Simón, además, es aliado de las autoridades romanas, representadas por el propio Nerón o el prefecto Agripa.

Pedro llega a Roma para enfrentarse al *mentiroso* (es un epíteto que se repite una y otra vez en la historia). Los milagros de Pedro consiguen convencer a las gentes. La lucha entre ambos debe dirimirse mediante un duelo delante del emperador. Simón consigue volar, pero Pedro llama en su ayuda a los ángeles, y el mago se estrella. El emperador se indigna contra Pedro que, aconsejado por sus discípulos, intenta huir. Pero por el camino se cruza con Cristo, que se dirige a Roma para ser crucificado de nuevo. Pedro vuelve para sufrir el martirio. Condenado a la crucifixión, elegirá por modestia la postura invertida<sup>48</sup>.

El episodio de *Quo vadis?* se explicaría mejor gracias a la identificación de Pablo con Simón que descubriera Baur. Pablo presume en sus epístolas de haber asistido a la epifanía gloriosa de Cristo (es el episodio que en *Hechos* ocurrirá en el camino de Damasco), y de no deber su conocimiento del Señor a ninguna fuente humana. Para contrarrestar ese argumento, en las *Homilias* pseudoclementinas,

---

<sup>48</sup> Acti Petri, XXXV. *And he obeyed the brethren's voice and went forth alone, saying: Let none of you come forth with me, but I will go forth alone, having changed the fashion of mine apparel. And as he went forth of the city, he saw the Lord entering into Rome. And when he saw him, he said: Lord, whither goest thou thus (or here)? And the Lord said unto him: I go into Rome to be crucified. And Peter said unto him: Lord, art thou (being) crucified again? He said unto him: Yea, Peter, I am (being) crucified again. And Peter came to himself; and having beheld the Lord ascending up into heaven, he returned to Rome, rejoicing, and glorifying the Lord, for that he said: I am being crucified: the which was about to befall Peter.* Vid. También *Dictionnaire de la Papauté*, voz "Actes de Pierre". Acti Petri, XXXV.

Pedro rechaza la superioridad de este tipo de revelación sobre la de los apóstoles, que han conocido a Jesús en persona. Pero, ¿qué valor podía tener ese argumento contra los gnósticos, que eran docetistas, y negaban la existencia física de Jesús? La leyenda romana de *Quo vadis?*, la teofanía a la que asiste Pedro en la vía Apia, sería la respuesta a los que consideraban que la de Pablo, en camino de Damasco, le había situado en un nivel superior al de los primeros apóstoles.

En una etapa más avanzada, cuando la corriente de Pablo se integró dentro de la Gran Iglesia, se habría hecho todo lo posible por enterrar la rivalidad entre los dos apóstoles. El personaje del mentiroso habría cambiado de nombre y de máscara, y se habría convertido en el mago samaritano<sup>49</sup>. Ese estadio de la leyenda es el que encontramos en los *Hechos de Pedro y Pablo*: copia casi exacta de los *Hechos de Pedro*, pero con un sorprendente añadido. Ahora Pedro se hace acompañar de Pablo, ¡que es nada menos que su hermano! (de ahí la maliciosa alusión de Renan)<sup>50</sup>. En este caso, la historia transcurre al revés: es Pedro quien precede a Pablo en Roma, y son los gentiles bautizados por Pedro, los que escriben a su ‘hermano’, para avisarle de que se trama un complot para denunciarle ante Nerón<sup>51</sup>.

## 2.5. Pablo como neroniano.

En realidad, la inacabable polémica sobre la estancia de Pedro en Roma no tiene ningún sentido. Poco importa que el personaje real fuera o no a la Ciudad. Lo importante era que el mito necesitaba situarle allí para que fundase la Iglesia. El mito de los orígenes refleja la dualidad esencial del mundo a través de un relato que enfrenta a dos fuerzas contrarias, que en muchas mitologías adquieren los rasgos de dos hermanos. El origen del mundo está en ese enfrentamiento fraternal esencial<sup>52</sup>.

---

<sup>49</sup> Guignebert (1909), pág. 254.

<sup>50</sup> The acts of Peter and Paul: *And a report went about in the city of Rome that Paul the brother of Peter was coming. And those that believed in God rejoiced with great joy.*  
(<http://www.newadvent.org/fathers/0815.htm>)

<sup>51</sup> The acts of Peter and Paul: *And while they were thus doing, some of those that had repented out of the nations, and that had been baptized at the preaching of Peter, sent elders to Paul with a letter to the following effect: Paul, dear servant of our Lord Jesus Christ, and brother of Peter, the first of the apostles, we have heard from the rabbis of the Jews that are in this Rome, the greatest of the cities, that they have asked Cæsar to send into all his governments, in order that, wherever you may be found, you may be put to death.*

<sup>52</sup> Eliade (2014): Cap. VIII : Remarques sur le dualisme religieux : dyades et polarités (pág. 207-277)  
. [...]Pour les structuralistes, les polarités, les couples de contraires, les oppositions, les antagonismes n'ont pas une

En la versión ultramontana del mito neroniano, tal y como tendremos ocasión de estudiarlo en el siglo XIX, estos papeles antagónicos corresponden a Pedro y a Nerón, el vicario de Cristo y el Anticristo, encarnados en sus sucesores, los papas (sobre todo, Pío IX) y los gobernantes impíos (Napoleón III, Bismarck, Víctor Manuel...), y encontrará su versión más acabada en la Historia de *Quo vadis?* Esta dualidad tan extendida es especialmente característica de los mitos gnósticos, donde adquieren la forma de *syzygia* o dualidad asimétrica y complementaria, en la que el primer término de la diada ha sido creado por un demiurgo inferior, a veces concebido como diabólico, mientras que el segundo, superior, es obra de Dios<sup>53</sup>. Tal como la encontramos, por ejemplo, en la literatura pseudoclementina, que lo expresa así:

*Las diez parejas de las que hemos habado han sido pues asignadas a este mundo desde el origen del tiempo. Caín y Abel fueron una pareja. La segunda fueron los gigantes y Noé; la tercera, Faraón y Abraham; la cuarta, los filisteos e Isaac; la quinta, Esaú y Jacob; la sexta, los magos y Moisés el legislador; la séptima, el tentador y el Hijo del Hombre; la octava, Simón y Pedro; la novena, todas las naciones, y aquél que debe ser enviado a sembrar la palabra entre las naciones; la décima, el Anticristo y Cristo*<sup>54</sup>.

En ese contexto, la comunidad originaria -que aparece en el Nuevo Testamento bajo los rasgos de la Iglesia de Jerusalén, dirigida por Jacobo el Justo- se entendería sólo dentro del contexto judío, como un grupo ultraortodoxo, nacionalista y mesiánico, cercano a los zelotas, de cuya cercanía dan cuenta los propios evangelios. De acuerdo con las versiones más extremas, el cristianismo propiamente dicho procedería de una especie de ‘apostasía’ consciente, motivada políticamente por el partido herodiano, amigo de las autoridades romanas, el partido de Saulo/Pablo/Simón, que presentaría a Jesús como un redentor puramente

---

*origine sociale, et ne s'expliquent pas non plus par des événements historiques. Ils traduisent un système parfaitement cohérent, qui informe l'activité inconsciente de l'esprit.* (pág. 214).

<sup>53</sup> Es precisamente de este concepto gnóstico de dónde Jung derivará su noción de *animus/anima*. Jung (1973), pag. 181.

<sup>54</sup> *Pseudo Clements Recognitions*. Capítulo LXI. Traducción propia del inglés a partir de la versión de Thomas Smith. Documento en línea: SCHAFF, Philip. *The Twelve Patriarchs, Excerpts and Epistles, The Clementia, Apocrypha, Decretals, Memoirs of Edessa and Syriac Documents, Remains of the First*. Christian Classics Ethereal Library. <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf08.html> (14/4/2013).

Una versión de polaridades algo diferente en la II Homilía.

espiritual, cuyo reino -muy oportunamente, desde el punto de vista de los romanos y de sus colaboradores- no es de este mundo<sup>55</sup>.

Muchos teólogos consideran a Pablo como el auténtico creador del cristianismo, el apóstol que había interpretado la profundidad del mensaje de Jesús mejor que los discípulos, que habían sido testigos directos de sus enseñanzas, o que su propia familia, representada por su hermano, Jacobo. El origen de esta idea se remonta a los orígenes mismos de la Reforma. La diferencia de valoración entre ambas corrientes extremas se refleja en la postura de Lutero: mientras que, en su amor por la *Epístola de los Gálatas*, en la que Pablo expone su teología de la justificación por la fe y rechaza la ley, Lutero llegó a declararla igual a su esposa, y a anunciar su confianza absoluta en su *querida Epistolita*, en su introducción del Nuevo Testamento declara apócrifa la de Jacobo (en la que se establece la necesidad de las obras para completar la fe), que consideraba una *epístola endeble* e indigna de figurar en el canon<sup>56</sup>. Pero desde finales del siglo XX, la orientación general de la crítica del primer cristianismo tiende a conceder una importancia creciente a la corriente judeocristiana. El descubrimiento de los Rollos del Mar Muerto ha producido un giro radical a la comprensión de sectas consideradas hasta ahora como desviaciones judaizantes, como los ebionitas y los nazarenos. Porque, sea cual sea su verdadero contexto histórico, en los rollos aparece por primera vez, sin censura y sin intermediarios, la voz de las sectas radicales judías del cambio de era.

Si, como afirma la mayor parte de la crítica, estos textos corresponden a una secta radical esenia, anterior al cristianismo, nos ofrece en todo caso la visión del trasfondo en el que surgieron las sectas del bautista y la de Jesús. Pero si, como afirma Eisenman y otros críticos heterodoxos, el cristianismo surge dentro de la secta de Qumram, y los personajes protagonistas de sus escritos -en especial, el *Maestro de Justicia* y el *Mentiroso*- pueden identificarse con las dos figuras claves del primer cristianismo -Jacobo el Justo y Pablo de Tarso<sup>57</sup>, entonces se diría que la crítica del siglo XXI ha resucitado el viejo antagonismo originario, el que refleja la

---

<sup>55</sup> Eisenman (2002): pág. 46. Vid. Schoeps (1998).

<sup>56</sup> [Der Galaterbrief] *ist meine Käthe von Bora*, mientras que la de Jacobo es una '*stroberne Epistel*', es decir, literalmente, *una epístola de paja*. Bayer, O (2004), pág. 83.

<sup>57</sup> Eisenman (2002): pág. 51. *James' identity and ideology are as solid as Paul's, because it is Paul who incontrovertibly confirms them. Therefore, Paul and James are inextricably entwined.*

*Epístola a los Gálatas*, pero dando por primera vez voz a los adversarios judeocristianos de Pablo.

Y es así como ciertas hipótesis históricas nos ofrecen hoy una visión de Pablo que es profundamente incompatible tanto con la visión protestante -que le considera el Apóstol por antonomasia-, como de la perspectiva católica -que le tiene por el complemento principal, aunque inferior en rango, de Pedro. Aunque se trate de una versión que rechazan muchos historiadores, veamos pues cuáles son los rasgos de este Pablo desconocido y original.

En los escritos canónicos, Pablo afirma ser judío de nacimiento y fariseo de educación. Desde antiguo sabemos que los ebionitas negaban esta versión, y que le acusaban de ser converso y apóstata. Varios historiadores modernos les dan la razón. Esta versión cuadraría mejor con rasgos típicos de sus escritos, como el desprecio a la Ley o el hecho de que ignore el hebreo y sólo cite la *Septuaginta*<sup>58</sup>. Se ha destacado también la complacencia de Pablo con el poder romano: su insistencia en su ciudadanía romana, su actitud conciliadora con las autoridades, hasta el punto de que en su versión más extrema, en un contexto de inminente levantamiento contra el ocupante romano, su doctrina comprende la sujeción completa a la autoridad<sup>59</sup>. Según los partidarios de esta teoría, las pruebas de esta relación con las autoridades estarían en sus propios escritos. En sus cartas se presenta a sí mismo como un miembro de la familia herodiana<sup>60</sup>. En Filipenses, no sólo envía saludos a los que pertenecen a la casa del Emperador (es decir, de Nerón), sino que nombra como un amigo cercano a un tal Epafrodito. El único personaje conocido con esa

---

<sup>58</sup> Sobre la falsedad del origen judío de Pablo, Maccoby, H (1986). Sobre el judeocristianismo, Luomanen, P. (2012).

<sup>59</sup> Rom, 13:1-7: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit: non est enim potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit. Qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt: nam principes non sunt timori boni operis, sed mali. Vis autem non timere potestatem? Bonum fac: et habebis laudem ex illa: Dei enim minister est tibi in bonum. Si autem malum feceris, time: non enim sine causa gladium portat. Dei enim minister est: vindex in iram ei qui malum agit. Ideo necessitate subditi estote non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam. Ideo enim et tributa praestatis: ministri enim Dei sunt, in hoc ipsum servientes. Reddite ergo omnibus debita: cui tributum, tributum: cui vectigal, vectigal: cui timorem, timorem: cui honorem, honorem.*

<sup>60</sup> Rom. 16: 11: *Salutate eos qui sunt ex Aristoboli domo. Salutate Herodionem cognatum meum.* Aristóbulo es el marido de la Salomé de la historia de Juan Bautista. En el mismo sentido irían sus pretensiones de pertenecer a la tribu de Benjamín, que coincide con herodianos (Rom 11:1 y Fil. 3:5).

época es el secretario de Nerón y amigo íntimo y fiel hasta el final: hasta el punto de servirle como auxiliar en el suicidio<sup>61</sup>.

En su versión más extrema -la que proporciona Robert Eisenman<sup>62</sup> en su interpretación de los rollos del mar Muerto-, Pablo sería el *Hombre de la mentira*<sup>63</sup> del que hablan los textos de Qumram -idéntico al Simón *mentiroso* de los escritos ebionitas-, mientras que Jacobo sería el *Maestro de Justicia*, el Justo sacrificado, el jefe de la secta: el *Obispo de los obispos que gobierna la Iglesia de Jerusalén y la Santa Iglesia de los Hebreos y todas las otras Iglesias*, según las *Homilias Pseudo- Clementinas*.

Pero Eisenman incluye en su análisis un nuevo elemento: un misterioso Saulo mencionado por Flavio Josefo, y que desempeña un papel clave en la guerra judía. Sería precisamente este Saulo, familiar de la dinastía herodiana, el que habría invitado a Jerusalén a los romanos<sup>64</sup>, lo que le convertiría en causa directa del levantamiento y de la ruina de la ciudad, en testigo de la matanzas, e informador de Nerón en Corinto<sup>65</sup>. Este Saulo sería también un personaje cercano al círculo familiar de Séneca<sup>66</sup>, cuyo hermano Gallio tan favorable resulta al Pablo de *Hechos* en su visita a Corinto. Este Saulo sería el personaje homónimo que en *Hechos* aparece persiguiendo los cristianos, ayudando en el martirio de Esteban -que no sería sino un disfraz del propio Jacobo-, y que, tras cambiar su nombre por Pablo, las autoridades romanas de Cesarea protegen *de los judíos* con una numerosa escolta, para que pueda apelar al César como ciudadano. El mismo Pablo que en los *Hechos*

---

<sup>61</sup> 1 Filipenses 4:22 *Necessarium autem existimavi Epaphroditum fratrem, et cooperatorem, et commilitonem meum, vestrum autem apostolum, et ministrum necessitatis meae, mittere ad vos*"; 4:22. *Salutant vos omnes sancti, maxime autem qui de Caesaris domo sunt*. También esta incómoda alusión será incorporada a *Quo vadis*?, desprovista ya de cualquier peligro. Cfr. Cap. XVIII.

<sup>62</sup> Eisenman (2002): Introducción, pág. XXXIV y XXXV. "Paul, on the other hand, will emerge as a highly compromised individual deeply involved with Roman officials and Herodian kings -a proposition given added weight by the intriguing allusions to a parallel character in the Dead Sea Scrolls called 'the Lying Spouter' or 'Scoffer' -even to the extent of actually being a member of the family of King Herod. His contacts will go very high indeed, even into the Emperor Nero's personal household itself [...].

<sup>63</sup> Sobre textos cristianos que acusan de mentira a Pablo, véase la defensa que hace este en sus epístolas, y las acusaciones de las pseudoclementinas. Eisenman (2002): pág. 52.

<sup>64</sup> Eisenman (2002): 46. Guerra de los judíos, cap. 17, 4: *So the men of power perceiving that the sedition was too hard for them to subdue, and that the danger which would arise from the Romans would come upon them first of all, endeavored to save themselves, and sent ambassadors, some to Florus, the chief of which was Simon the son of Ananias; and others to Agrippa, among whom the most eminent were Saul, and Antipas, and Costobarus, who were of the king's kindred; and they desired of them both that they would come with an army to the city, and cut off the seditious before it should be too hard to be subdued.*

<sup>65</sup> Eisenman (2002): pág. 46.

<sup>66</sup> Recordemos la tradición de la legendaria correspondencia entre el filósofo y el apóstol, Bocciolini (1978).

habla amigablemente con una serie de personajes aborrecidos por los judíos, pero que aparecen retratados ahí bajo una luz favorable<sup>67</sup>: Félix y su esposa, Drusila, apóstata del judaísmo; Porcio Festo, el feroz gobernador enviado por Nerón a Judea por consejo de Popea, según Josefo, que provocará el estallido de la rebelión judía; y los nietos de Herodes el Grande, Berenice (futura amante de Tito, el destructor del Templo), y su hermano Agripa (con el que se le acusaba de mantener una relación incestuosa, y al que Nerón acababa de nombrar tetrarca de Galilea y Perea). El mismo Pablo que, en las líneas finales de *Hechos*, vemos viviendo tranquilamente en Roma, sin que nadie le estorbe en la predicación de lo que concierne a Jesús<sup>68</sup>.

La teoría de Eisenman es, hay que advertirlo, minoritaria, y muy criticada por la mayor parte de los especialistas, que prefieren interpretar los textos de Qumram en clave de las disputas de los Asmoneos del siglo II o I a.C., y mantienen que nada tiene que ver el Saulo de Flavio Josefo con el Saulo de los *Hechos de los Apóstoles*. Pero lo interesante para el objeto de esta tesis es comprobar cómo, tras veinte siglos, el viejo antagonismo entre Pedro y Simón el mago, que dio origen a la leyenda de *Quo vadis?*, sigue siendo objeto de interés y discusión para la crítica moderna.

### 3. *QUO VADIS?*

Recapitulemos: frente a la teoría originaria de la escuela de Tubinga, que veía en la Iglesia una especie de compromiso entre el legalismo petrino y el antinomismo paulino -síntesis del espíritu semítico y del ario, de acuerdo con las tesis raciales de moda entonces, y siguiendo los moldes de la dialéctica hegeliana-, la crítica moderna contempla más bien una situación compleja, en la que predomina la pluralidad de corrientes, la diversidad de opiniones, en medio de las cuales se dibujan dos tendencias extremas. De un lado, centrada en Jerusalén, una tendencia judaizante, ebionita, representada en la tradición por la figura de Jacobo el Justo, que no ha roto los vínculos que la unen a la corriente principal del judaísmo; en el extremo contrario, la corriente helenizante, sincrética, representada por el Pablo de Gálatas,

---

<sup>67</sup> *Hechos* 24,25 y 16, sobre todo 25:13, y 26:30-32

<sup>68</sup> *Hechos*, 30-31: *Mansit autem biennio toto in suo conducto: et suscipiebat omnes qui ingrediebantur ad eum, praedicans regnum Dei, et docens quae sunt de Domino Jesu Christo cum omni fiducia, sine prohibitione.*

con tantas semejanzas con los cultos místéricos. Y en el medio, tendiendo puentes entre ambas orillas, el *pontifex* por excelencia, una función de equilibrio y síntesis que la tradición asocia a la figura de Pedro -el Pedro de *Hechos*-, y que representará a partir del siglo II la tradición de la Gran Iglesia<sup>69</sup>. Por eso Pedro estaba destinado a convertirse en el príncipe de los Apóstoles, y debía identificarse con la Iglesia que, desde el punto de vista doctrinal y jerárquico, había obtenido la preeminencia: la Iglesia de Roma.

Ha llegado el momento de analizar uno de los episodios más populares, y paradójicamente también uno de los que menos han interesado a los historiadores: el milagro de *Quo vadis?* Hemos visto que este episodio aparece por vez primera en los *Actus Petri* (o *Actus Petri cum Simone*), y se repite en algún tiempo después en los *Actus Petri et Pauli*. En el siglo IV la leyenda había alcanzado tal difusión, que el propio san Ambrosio la citaría en su *Sermón contra Auxentium*<sup>70</sup>. Ya en el siglo V, las actas apócrifas de los santos Proceso y Martiniano, legendarios carceleros de Pedro en la cárcel Mamertina, aportan más detalles al relato. Durante la Edad Media, la leyenda sobrevivió al olvido: en una guía antigua de la ciudad se menciona un oratorio construido sobre el lugar *ubi Dominis apareuit*, en el solar que luego ocuparía la iglesia de Santa María delle Pianti.

---

<sup>69</sup> Dunn, en McDonald y Sanders (2002), pág. 577. *For Peter was probably in fact and effect the bridge-man (pontifex maximus!) who did more than any other to hold together the diversity of first-century Christianity. James the brother of Jesus and Paul, the two other most prominent leading figures in first-century Christianity, were too much identified with their respective "brands" of Christianity, at least in the eyes of Christians at the opposite ends of this particular spectrum. But Peter, as shown particularly by the Antioch episode in Gal 2, had both a care to hold firm to his Jewish heritage, which Paul lacked, and an openness to the demands of developing Christianity, which James lacked. John might have served as such a figure of the center holding together the extremes, but if the writings linked with his name are at all indicative of his own stance he was too much of an individualist to provide such a rallying point. Others could link the developing new religion more firmly to its founding events and to Jesus himself. But none of them, including the rest of the twelve, seem to have played any role of continuing significance for the whole sweep of Christianity—though James the brother of John might have proved an exception had he been spared?*

<sup>70</sup> Vid. *Infra*, la utilización del fragmento de Ambrosio en la época de Pío IX, capítulo XIII, 3.4. *Sermón Contra Auxentium de basilicis tradendis*, 13 : *And Peter again afterwards, when he had overcome Simon, in sowing the doctrine of God among the people, and in teaching chastity, stirred up the minds of the Gentiles. And when these sought him, the Christians begged that he would withdraw himself for a little while. And although he was desirous to suffer, yet was he moved at the sight of the people praying, for they asked him to save himself for the instruction and strengthening of his people. Need I say more? At night he begins to leave the town, and seeing Christ coming to meet him at the gate, and entering the city, says: Lord, where are You going? Christ answers: I am coming to be crucified again. Peter understood the divine answer to refer to his own cross, for Christ could not be crucified a second time, for He had put off the flesh by the passion of the death which He had undergone; since: In that He died, He died unto sin once, but in that He lives, He lives unto God. Romans 6:10 So Peter understood that Christ was to be crucified again in the person of His servant. Therefore he willingly returned; and when the Christians questioned him, told them the reason. He was immediately seized, and glorified the Lord Jesus by his cross.*



La narración es muy sencilla: Pedro sale de Roma, huyendo de Nerón. En la vía Apia, le detiene una aparición milagrosa: es Cristo que se cruza con él, avanzando en dirección contraria. Pedro pregunta: *Señor, ¿dónde vas? (Domine, quo vadis?)*; Cristo le contesta que va a la Ciudad, a someterse al suplicio del que él escapa. El apóstol comprende cual es su misión: da media vuelta, y regresa para afrontar la crucifixión.

A nuestro juicio, su falsa apariencia de leyenda intrascendente oculta un mito de profundo significado. Para explicarlo, debemos situarnos en el contexto del primer siglo de la Iglesia.

Al hablar de la Resurrección, Pablo aseguraba a los Corintios: *no todos dormiremos, pero todos seremos transformados*<sup>71</sup>. A los tesalonicenses les anuncia que tras la resurrección de los muertos *nosotros los vivos, los que quedemos, junto con ellos seremos arrebatados en las nubes al encuentro del Señor en los aires*<sup>72</sup>. Tanto Pablo como sus lectores estaban convencidos de que la Segunda Venida acaecería durante su vida terrenal. La fórmula que utiliza Pablo como despedida, una de las más antiguas oraciones cristianas, expresa con ingenua vehemencia la impaciente espera de la Parusía: *Maran Atha, ¡Señor, ven!*<sup>73</sup>.

Pero el Señor no vino. Uno tras otro, los apóstoles murieron sin que la promesa de su vuelta se cumpliera. En torno al año 70, todos los que podían haber conocido personalmente a Jesús habían desaparecido o se encontraban en la extrema senectud. La secta cristiana sufrió entonces una crisis decisiva. Solo quedaban dos alternativas. La primera suponía empeñarse en reafirmar su carácter escatológico, aun a riesgo de convertirse en un grupúsculo radical, similar a otros movimientos en los márgenes del judaísmo, como la secta del Qumram: es la vía que siguió el judeocristianismo ebionita. La segunda vía obligaba a una transformación de su mensaje y renunciar a la escatología.

Insistir en la inminencia del apocalipsis era el camino errado, y acabó en un callejón sin salida. Los agoreros más impacientes, desconcertados con aquel injustificado retraso de la Parusía, decepcionados, quizás, porque el incendio de

---

<sup>71</sup> I Cor. 15, 51.

<sup>72</sup> I Tes. 4, 17.

<sup>73</sup> I Cor. 16, 22.

Roma no fuera el comienzo del fin, apostataron, o siguieron predicando el inmediato fin del mundo. Acabaron convertidos en sectas que apenas han dejado rastro: como aquellos montanistas que, un siglo después, amenazaron la unidad de la cristiandad con la urgencia de la predicación de una segunda profecía, de un tercer Testamento, de otra Parusía inminente e igualmente fallida.

Pero la corriente principal del cristianismo, lo que hoy se conoce como 'la Gran Iglesia', siguió otro camino. En Roma primero, luego también en las provincias, los fieles construyeron cementerios -dormitorios: el nombre lo dice todo-, para que los hermanos difuntos pudieran esperar en paz la resurrección de la carne; se organizó el culto y las colectas; se practicó la caridad, se estableció una jerarquía. Hubo que encontrar un equilibrio difícil entre el fanatismo de los mártires voluntarios y la cobardía de los lapsos, que tan bien representa la leyenda de la huida de san Pedro. Una red de obispos, comunicada constantemente por correspondencia, pidiéndose consejos unos a otros en caso de duda doctrinal, celebrando concilios provinciales para decidir en caso de conflicto quien tenía la legitimidad apostólica. Escuchando, cada vez con más atención, la opinión del obispo de Roma, el sucesor de Pedro. Empezó el desarrollo del dogma; se fijó el canon de escrituras inspiradas... Así nació, en fin, una Iglesia.

A mediados del siglo III la fuerza del cristianismo era tal, que los emperadores tuvieron que tomárselo en serio. Primero, intentaron ganarse su apoyo con tolerancia e incluso simpatía; más tarde quisieron acabar con él; al final, descubrieron en la Iglesia una base firme y organizada sobre la que reafirmar la unidad de un Estado en crisis. Cuando Constantino se hizo con el poder, el reino de la Iglesia ya era definitivamente de este mundo. La Parusía quedó entonces aplazada: el giro en la postura oficial de la Iglesia condenó al mito del Anticristo al limbo del cristianismo esotérico y marginal. Pero, ¿cómo justificar ante la mayoría de los creyentes ese cambio tan radical respecto a sus primitivas aspiraciones?

No es ninguna casualidad que la respuesta a esa pregunta la tradición se la reservara precisamente a Pedro. El retraso de la Parusía es el asunto clave de la *Segunda epístola* que lleva su nombre. Allí, el Pseudo-Pedro recoge la preocupación de los fieles ante las preguntas de los impacientes: *¿Dónde está la promesa de su venida?*

*Porque desde que murieron los padres, todo permanece igual desde el principio de la creación*<sup>74</sup>. Y les da una contestación: *Carísimos, no se os oculte que delante de Dios un solo día es como mil años, y mil años como un solo día. No retrasa el Señor la promesa, como algunos creen; es que pacientemente os aguarda, no queriendo que nadie perezca, sino que todos vengan a penitencia*<sup>75</sup>.

Volvamos a nuestra leyenda: el *Domine, quo vadis?* de Pedro se entiende mejor si hemos escuchado antes el *Domine, veni!* (que es la traducción latina del arameo *Maran atha!*) de Pablo: **la visión que tuvo Pedro a la salida de Roma era la ansiada Parusía**. Pero no la versión gloriosa y alegre que soñaban, justificados por su fe intensa, los primeros fieles, sino el pavoroso *Dies Irae* que en adelante temerán los cristianos: aquel día en que se cumplirán los oráculos de David y de la Sibila, un incendio terrible consumirá el mundo y un juez estricto juzgará a cada cual según sus obras, el día que hasta el justo temblará mientras espera la sentencia inapelable.

Con su pregunta, Pedro detuvo el cataclismo cósmico; con su regreso, aplazó aquella terrible jornada. Obró así por piedad hacia los hombres, para darles un plazo más largo que les permitiera reconciliarse con Dios; lo consiguió, a cambio de su propia vida, repitiendo el sacrificio de Jesús. Su sangre transformó Babilonia en Jerusalén, hizo una Ciudad Santa del antro de la Bestia. Si el sacrificio del Gólgota redimió al mundo; el del Vaticano le permite seguir existiendo.

El milagro que le sobrevino a Pedro en la vía Apia no es ninguna historieta edificante: es un mito que corresponde perfectamente a lo que Mircea Eliade llama el Eterno retorno. El último elemento que atribuye a este mito se refiere a los rituales: los actos realizados por los personajes que representan a los arquetipos celestes *sólo poseen el sentido que se les da porque repiten deliberadamente tales hechos planteados ab origine por dioses, héroes o antepasados*<sup>76</sup>. Repitiendo estos actos, el oficiante -sacerdote o rey, o ambas cosas- “recrea” el origen, regenera el tiempo. Esa es la esencia del mito neroniano: en la Ciudad Santa, un sacerdote que es también soberano se enfrentará al Mal, encarnado en el Anticristo, y al verter su sangre redentora, reproducirá el rito que inaugurara la historia. Y entre tanto, los sucesores de Pedro

---

<sup>74</sup> 2 Pedro 3, 4.

<sup>75</sup> 2 Pedro 3, 8-9.

<sup>76</sup> Eliade (1985), pág. 16.

habrán de residir en la Ciudad, aguardando el momento de repetir el sacrificio por el cual y para el cual existen.

Porque la persecución originaria, el sacrificio de Pedro a manos de Nerón, habrá de repetirse otra vez al final de los tiempos. La profecía apócrifa de san Malaquías, que pretende caracterizar el pontificado de todos los papas hasta el fin de los tiempos, alcanzó una gran popularidad en tiempos de Pío IX<sup>77</sup>. Terminaba anunciando la vuelta de un segundo Pedro, que habría de ser también el último papa: *In persecucione extrema sacrae romanae ecclesiae sedebit Petrus Romanus, qui pascet oves in multis tribulationibus: quibus transactis, civitas septicolis diruetor: et Judex Tremendus judicabit populum* ( *En la última persecución de la santa Iglesia romana se sentará [en su cátedra] Pedro el romano, que apacentará sus ovejas entre grandes tribulaciones: cuando éstas pasen, la Ciudad de las Siete Colinas será destruida, y un Juez Terrible juzgará a los hombres*). Si el milenarismo judío esperaba el regreso de Elías como heraldo del Mesías, la escatología católica antepone a la Parusía la reaparición de Pedro, que habrá de ser de nuevo sacrificado por Nerón, el Anticristo.

La leyenda romana de Pedro no creó el mito: éste hunde sus robustas raíces en el subconsciente colectivo que lo alimenta. Pero la sucinta narración del prodigio de *Quo vadis?*, descuidada por historiadores y teólogos, rescatada por el instinto sagaz de un magistral novelista, lo sintetiza y cristaliza plásticamente de tal manera, que ha sido capaz de fascinar la imaginación de millones de católicos a lo largo de la historia.

Católicos que sabían de manera intuitiva que el lugar de Pedro era Roma, y que la existencia misma de la Creación dependía de que sus sucesores continuaran en su lugar, dispuestos a repetir su sacrificio cuando llegara el momento.

Como lo sabía Sancho Panza, *vox populi* por excelencia, que en tres ocasiones a lo largo del Quijote repite aquel proverbio: *Bien se está San Pedro en Roma*, para indicar que cada cual debe quedarse en su sitio.

Así se explica mejor ese pavor instintivo que sacudiera la cristiandad cada vez que Roma se quedaba sin obispo; aquella profunda aversión popular hacia Aviñón, que movería a una anciana sueca a recorrer toda Europa para pedir al Papa que

---

<sup>77</sup> Publicada por vez primera en 1595, en el *Lignum vitae* de Arnolfo de Wion. Wion (1595), pág. 311.

cambiara el Ródano por el Tíber, o que daría la elocuencia y la autoridad necesarias a una muchacha humilde e inculta de Siena para ordenar a los cardenales que volvieran a Roma. Así se entiende también la santa ira de Pedro, que aterroriza a Dante cuando el apóstol, al que la indignación ha teñido de rojo como Marte, estremece el Paraíso con su clamor, al ver vacío “su lugar” en el mundo:

*Quelli ch'usurpa in terra il loco mio  
il loco mio, il loco mio che vaca  
ne la presenza del figliuol di Dio*<sup>78</sup>.

Si Cristo hubiese vuelto a Roma en tiempos de Nerón, se habrían cumplido las expectativas de quienes anunciaban la inminencia de la Segunda Venida. El Apocalipsis habría tenido lugar, el mundo habría sido purificado por el fuego y la historia habría concluido.

La sangre de Pedro retrasó el vencimiento: al ocupar en la cruz el lugar de Cristo, repitió el rito del Gólgota, re-creó la Iglesia y le proporcionó una larga cadena de sucesores que, llegado el momento supremo, debían repetir el ritual salvífico<sup>79</sup>.

Por eso, porque Pedro medió entre el Juez supremo y la humanidad, sus sucesores son sumos Pontífices; porque con su palabra evitó el cataclismo cósmico, sus sucesores son Patriarcas de la Iglesia universal; porque eligió ser sacrificado en lugar de Jesús, sus sucesores son Vicarios de Dios; porque con su sangre venció a las fuerzas del mal que dominaban la Urbe, sus sucesores son Soberanos de Roma; porque al obrar así Pedro actuó como el pastor, que renuncia a la huida y se sacrifica por sus ovejas, sus sucesores son Siervos de los siervos de Dios.

Para los católicos ultramontanos que resucitaron el mito de Nerón en el siglo XIX, el papa no era sólo la cabeza de una jerarquía, el director de una organización o su máximo representante: era el cordero del sacrificio, el justo que salvó a Sodoma, la justificación del mundo, el pilar que sustenta el Cosmos. En la Cúpula que se eleva donde la tradición sitúa la tumba de Pedro, y que simboliza la

---

<sup>78</sup> Paraíso, XXVII, 22-24: *Quien en la tierra mi lugar usurpa / mi lugar, mi lugar que está vacante / en la presencia el Hijo de Dios.*

<sup>79</sup> Eliade (1985), “Regeneración continua del tiempo”, pág. 71 y ss.

permanencia de la Iglesia, están grabadas estas palabras: *Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam – Tibi dabo claves Regni Caelorum.*

Pedro significa Piedra: el Papa era la Piedra angular de Roma, de la Iglesia, del Universo<sup>80</sup>. Mientras Pedro estuviese en Roma, el mundo seguiría girando sobre su eje.

---

<sup>80</sup> Eliade (1985), pág. 26, sobre simbolismo de la piedra angular sobre la que se levantan los templos.

## **SEGUNDA PARTE**

### **ROMA CAPTA**





## CAPÍTULO VIII

### *ECCLESIA TRIUMPHANS*

*Quando cadet Roma  
cadet et mundus  
(Beda el venerable<sup>1</sup>).*

A lo largo de su historia, la civilización europea ha contemplado la Antigüedad romana como un tiempo mítico: una Edad de Oro (o, más raramente, de Hierro), poblada de imágenes modélicas y arquetípicas.

Desde el ocaso del Imperio en Occidente hasta hoy, en el imaginario colectivo se han sucedido cuatro mitos en torno a Roma. En cada uno de ellos, una sola etapa de su historia, idealizada en sentido positivo o negativo, ha encarnado con valor absoluto la representación de la totalidad de la civilización romana, eclipsando el resto, impidiendo la percepción del conjunto: el Imperio cristiano de Constantino y el papa Silvestre durante la Edad Media; el esplendor del Siglo áureo de Virgilio desde el Renacimiento; la virtuosa República de Bruto en la Ilustración; y, ya en el siglo XIX, la corrupta Roma de Nerón y su antítesis subterránea, las catacumbas.

#### 1. EL MITO CONSTANTINIANO

Roma cayó en el 410. Los bárbaros asaltaron las murallas, saquearon el foro, profanaron los templos. Aunque por entonces el centro vital del Imperio ya latía en Oriente, la ruina de la Ciudad Eterna produjo en todo el orbe el presentimiento de un inminente fin del mundo. Entonces -como en 1527, 1798 ó 1870- un seísmo simbólico sacudió el imaginario colectivo de la cristiandad.

En el siglo V moría una concepción de Roma: aquella que Símaco había defendido en vano en el Senado, pocos antes de la catástrofe, espantado por la

---

<sup>1</sup> Profecía de Beda el Venerable, *Collectanea*, comienzos del siglo VIII.

retirada del altar de la Victoria; otra nació. La agonía de la urbe pagana coincidía el parto del mito milenario del Imperio cristiano. Un obispo africano encauzaría aquel torrente de sentimientos e ideas en la redacción de uno de los libros más decisivos para la cultura de Occidente. En *La Ciudad de Dios*, San Agustín ofrecía a los cristianos una nueva concepción de la historia: la Iglesia heredaba la Ciudad, y con ella la promesa de eternidad en la que en otro tiempo confiaron los césares. La Edad Media había comenzado.

### **1.1. *In hoc signo vinces.***

La leyenda constantiniana, nacida en vida de aquel emperador gracias a la obra de sus panegiristas, alumbró el mito medieval por excelencia: el del Imperio cristiano. Durante más de un milenio tanto la cristiandad griega como la latina coincidirán en ver en aquel Estado la encarnación del ideal político y religioso: un poder monárquico, universal, garante de la fe y protector de la Iglesia. Claro que en la práctica la situación era muy diferente en Oriente y Occidente: mientras que en Bizancio el Basileus podía proclamarse sin sombra de duda sucesor directo de los Césares, entre los cristianos latinos el ideal constantiniano sería una meta ansiada, pero inalcanzable, que alternativamente animaba o entorpecía las relaciones entre los dos poderes dominantes, antagónicos y complementarios, que competían por el monopolio de su herencia: el Imperio y el Pontificado

Inconsciente de la solución de continuidad con el mundo clásico que se había producido tras la agonía del Imperio en Occidente, el hombre medieval creía firmemente en la pervivencia de la Roma antigua en la Cristiandad latina. Los propios pontífices reconocieron a los emperadores de Oriente como sus soberanos naturales, hasta que fueron lo suficientemente fuertes como para reclamarse herederos directos de los de Occidente. La reforma gregoriana adoptó la forma de una *Imitatio Imperii*, realizada a través de la centralización en torno a Roma, la imposición de la liturgia romana y la exaltación de su obispo. La Curia se organizó como si de un Senado cristiano se tratara. Gregorio VII reivindicaba el derecho pontificio a usar en exclusiva las insignias imperiales.

Pero la ficción de la *translatio ad Francos*, urdida para justificar la emancipación del obispo romano de Constantinopla, permitía defender igualmente la reencarnación del Estado romano en el Sacro Imperio Romano Germánico. La restauración ottoniana fue concebida como una *Renovatio imperii*, y los herederos de Carlomagno se reclamarían también sucesores de Augusto y de Constantino. El título de *Kaiser - Caesar-*, estaba tan ligado a Roma, que sólo los monarcas allí ungidos tenían derecho a portarlo: los demás debían conformarse con el de rey, *König*.

Cuando el Sacerdocio y el Imperio se enfrentaron, la historia fue un arma más en su combate. En esa lucha el mito constantiniano adquirió así una condición bifronte.

Los partidarios de la teocracia lo invocaban para subrayar la sumisión del emperador a Dios, la deuda contraída con su victoria, su milagrosa curación: la leyenda de la donación de Constantino fue hasta el Renacimiento la base sobre la que se apoyaban las pretensiones de dominio universal del pontífice. En la leyenda, Constantino adquiría los rasgos del histórico Teodosio, inclinándose ante la autoridad de san Ambrosio.

Desde el otro campo, los partidarios de dar al César lo que le pertenecía recordaban la función tutelar de los emperadores sobre la fe, encarnada en la imagen de Constantino convocando y presidiendo el concilio de Nicea; en casos extremos, llegaban incluso a negar la primacía de Pedro y la preeminencia romana sobre la Iglesia universal. De la vindicación conjunta del legado de Constantino surgió la idea de las cruzadas, que aspiraban a recuperar el templo que éste construyera sobre el Santo Sepulcro y a reconquistar las provincias perdidas en Oriente. De su recuerdo surgió también la devoción a la Cruz. A la popularidad de estas reliquias se debe el ciclo iconográfico protagonizado por un emperador romano más importante de todo el Medievo: la leyenda de la Vera Cruz, que comienza con la milagrosa visión, antes de la batalla que dio al emperador el dominio de Roma, y concluye con la *invención* de los santos maderos en Jerusalén, atribuida a la emperatriz madre<sup>2</sup>. Pues la Cruz, reliquia imperial por excelencia, era desde la conversión del Imperio el símbolo indiscutible de la religión de Cristo.

---

<sup>2</sup> Con razón se ha visto en la emperatriz Helena la precursora de la arqueología cristiana. Frend (1996), pág. 2 y ss: "In the wake of Queen Helene".

Mientras los judíos purgaban con persecuciones el presunto delito de deicidio, Poncio Pilatos quedaba a salvo de los peores reproches: la leyenda llegó a atribuirle una tardía conversión y una muerte martirial -que celebra aún la iglesia etíope, mientras las iglesias ortodoxas reconocen la santidad de su esposa<sup>3</sup>. Las grotescas turbas judías son un elemento indispensable de la iconografía medieval. En contraste con ese antisemitismo artístico, la presencia de romanos en las escenas de martirios suele limitarse a los soldados, a menudo ataviados anacrónicamente al estilo árabe. La representación del pueblo romano como un populacho sanguinario es muy rara en la iconografía cristiana tradicional; desde luego, no hay nada comparable a los judíos de los retablos góticos: al menos, hasta la llegada del cine. Los prototipos del monarca enemigo de Dios serán los dos Herodes: el infanticida y el asesino del Bautista. La figura del Emperador, con la excepción ya mencionada de Constantino, es relativamente rara en el arte occidental; incluso (¿o sobre todo?) la de los reputados como perseguidores -Decio, Diocleciano, Juliano -. Cuando aparecen, no es raro que luzcan un exótico turbante<sup>4</sup>. Pues, ¿acaso no se utilizaba la palabra *sarraceno* como sinónimo de *pagano*?

Hay una diferencia fundamental entre los llamados “renacimientos” medievales y el Renacimiento: para poder añorar algo hace falta ser consciente de su pérdida, y los hombres de la Edad Media no sabían que la Antigüedad había acabado en el siglo de Boecio. Su ignorancia se hace patente en esas miniaturas en las que el Olimpo adquiere la apariencia de una corte feudal, y las escenas de la guerra troyana se confunden con torneos caballerescos. La ficción del mito encubría la decadencia del Imperio bajo el aspecto de su culminación: para el cristiano medieval, los siglos de la Antigüedad tardía eran los del Triunfo de la Iglesia. Habrá que esperar hasta que los humanistas redescubran la Antigüedad para que la separación de las Eras, que en el Medievo se situaba indefectiblemente en el momento de la Encarnación, se retrase casi cinco siglos, hasta colocarse donde ahora nos parece más natural. Esa era la condición necesaria para que se diera ese interés arqueológico por la Antigüedad que impulsará a los artistas a la imitación nostálgica de lo que ya se sabe irremisiblemente

---

<sup>3</sup> Winter (1995) cree que esta leyenda sirvió para ocultar el carácter político del juicio de Jesús, hasta que la conversión de Constantino la hizo innecesaria: *El proceso* [de cristianización legendaria de Pilatos] *se había iniciado antes de los Evangelios. Concluyó después de la batalla de Ponte Milvio* (pág. 131).

<sup>4</sup> Panofsky (1993), pág. 170.

muerto. Petrarca, con su teoría acerca de las edades de la historia, había roto con la vieja tradición de continuidad; por primera vez, el Imperio de Constantino se percibía como un período de decadencia, de agonía, debilitado reflejo del áureo siglo de Augusto. Había empezado la sustitución del mito constantiniano por el de la Roma augusta. Comenzaban los tiempos modernos<sup>5</sup>.

Durante algún tiempo ambos mitos se solaparían. En la segunda mitad del siglo XV la leyenda constantiniana todavía inspiraría a Piero della Francesca los frescos de Arezzo, culminación iconográfica de la leyenda de la Vera Cruz; ilustran la conmoción que la caída de la Segunda Roma y la amenaza otomana causaron en la Cristiandad latina. En la década de 1520, Giulio Romano decoró la mayor de las *stanze* vaticanas con las escenas de la historia de Constantino, dando así cumplimiento al programa artístico e ideológico iniciado por Rafael: eran las últimas y más hermosas cristalizaciones plásticas de un mito que por entonces tenía ya sus días contados.

La Reforma proponía una interpretación radicalmente diferente de la historia del Imperio cristiano: los católicos se enorgullecían de la conversión de los emperadores; los protestantes denunciaban la paganización de los pontífices, la traición al espíritu evangélico que había alumbrado la monstruosa teocracia pontificia. El mito de Constantino estaba herido de muerte. Para sellar su agonía sólo hacía falta una cosa: que Roma volviera a caer. Y eso es precisamente lo que ocurrió en 1527.

## 1.2. El Saco de Roma

El Saco fue una tragedia largamente anunciada. El subconsciente colectivo de la Cristiandad latina se preparaba desde hacía tiempo para una catástrofe que habría de acabar con los fastos paganos del Renacimiento. Los astrólogos vigilaban los cielos en busca de signos premonitorios; prodigios teratológicos y presagios amenazantes inquietaban a los augures. En Roma, un loco sagrado perseguía al Papa para anunciarle la inminencia del castigo; desde todos los rincones de la Cristiandad escandalizada llegaban reproches contra la Sodoma pontificia, donde todos los pecados y vicios encontraban asiento<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Panofsky (1993), pág. 42 y ss.

<sup>6</sup> Chastel (1986), pág. 89 y ss.

Lozana, reina de las ramera de la ciudad ramera, soñó con Plutón cabalgando sobre la sierra, con Marte saliendo de la niebla rodeado del *estrépito de sus ministros*, y con Mercurio, que le aconsejó huir antes de que la desgracia se abatiera sobre la Ciudad. *¿Quién jamás pudo pensar (¡Oh Roma, oh Babilón!), que tanta confusión pusiesen en ti estos tramontanos occidentales y de Aquilón, castigadores de tu error? Leyendo tus libros verás lo que más merece tu poco temor*<sup>7</sup>.

El programa para la decoración de las *Stanze* no se debía a un capricho artístico<sup>8</sup>. En un momento en el que los ejércitos de mercenarios a sueldo de las potencias se abatían sobre Italia, los papas querían reivindicar la herencia del Imperio. *La Batalla del Puente Milvio* y *El Bautismo de Constantino* tenían que recordar a cortesanos y embajadores cuál era el origen del poder pontificio, cuál la función que Dios había destinado a los Emperadores: defender y servir a la Iglesia, a la que debían el poder, de la que dependía su salvación. Pero el nuevo emperador, titulado César Carlos por su corte de humanistas, no estaba dispuesto a dejarse intimidar. En las tierras de su Imperio, por donde se extendía la Reforma, hacía tiempo que Roma había dejado de ser objeto de piedad.

Los dos mitos romanos que coexistían a comienzos del siglo XVI provocaban semejante aversión entre los sabios septentrionales: la Roma tiránica, hija del mito de Constantino, que la obra de Lorenzo Valla había desenmascarado como una burda falsificación<sup>9</sup>; pero también la urbe pagana de los humanistas, que había escandalizado al virtuoso -y germánico- Adriano VI. *Cautividad babilónica de la Iglesia*: la expresión, acuñada por los franciscanos radicales del siglo XIII en su lucha contra los papas de Aviñón, servía ahora a Lutero para condenar a los de Roma. Exégeta, traductor, el reformador sabía muy bien que había un precedente en las Escrituras: ¿acaso el apóstol no había llamado en su primera epístola Babilonia a la Roma de Nerón? Más allá de los Alpes, los espíritus puros buscaban reconstruir la iglesia primitiva, libre de supersticiones y latinajos. Volver a la era apostólica -las catacumbas no se habían redescubierto todavía. Los grabados alemanes mostraban a la bestia del Apocalipsis

---

<sup>7</sup> Delicado, F. (1988): *La Lozana Andaluza*. Madrid: Espasa Calpe: Mamotreto LXVI y *Finis* (pág. 265 y ss.).

<sup>8</sup> Chastel (1986), pág. 67 y ss.

<sup>9</sup> *De falso credita et ementita Constantini donatione* apareció hacia 1440, pero fue Erasmo quien extrajo las consecuencias lógicas de su tesis. Con ocasión del Saco resurgió la vieja idea que negaba la presencia de Pedro en Roma. Chastel (1986), pág. 74.

luciendo una triple tiara; por una ironía de la historia, el Anticristo, el nuevo Nerón, se identificaba con el sucesor de Pedro. Paradójicamente, las mismas imágenes apocalípticas que en el siglo XIX intervendrían en la formación del mito ultramontano, sirvieron mucho antes para acabar con la fidelidad unánime de la cristiandad occidental a la Sede Romana.

El mito de Constantino no resistió los horrores del Saco<sup>10</sup>: no habían sido sarracenos ni turcos, sino las tropas de un monarca muy cristiano, de un sacro emperador romano, las que habían asaltado la Ciudad del Apóstol. Un nuevo Alarico había profanado las murallas consagradas por la sangre de Remo: pero los godos modernos no habían respetado, como hicieran los antiguos, la santidad de las iglesias. Aquellos cristianos habían robado reliquias, traficado con joyas litúrgicas; habían asesinado sacerdotes, perseguido al papa y a los cardenales, obligándoles a sobrevivir encerrados, a escabullirse disfrazados. El odio con que los lansquenets arremetieron contra lo más sagrado de la ciudad sagrada mostraba hasta que punto había arraigado entre los germanos el odio a esa Roma que con tanta facilidad traspasa la tenue línea que separa lo santo de lo diabólico. *Ve tibi, civitas meretrix!*<sup>11</sup>.

Es cierto que Clemente, obligado tres años después a firmar la paz de Barcelona, tuvo que consentir en coronar al emperador. Pero la ceremonia no tuvo lugar en Roma, sino en Bolonia. Sería esa la última vez en que un papa estaría presente en la coronación de un emperador (hasta que, siglos después, otro conquistador de Roma gozara del mismo privilegio, en Notre Dame). La lucha de las Dos Espadas terminó con una derrota doble: ninguno de los dos poderes podría -ni quería- atribuirse ya la herencia de Constantino. Unos años después, cuando el César se retiró a Yuste, el último intento de renovar el Sacro Imperio según el modelo del

---

<sup>10</sup> En puridad, Roma había ‘caído’ ya en otras ocasiones durante los más de once siglos que median entre el saqueo de Alarico y el de los Lasquenets imperiales: en el 455, a manos de los vándalos de Genserico; en el 546, ocupada por los ostrogodos de Totila, en el 846, pillada por los sarracenos. Incluso debería considerarse así el saqueo y el incendio de 1084, en plena querrela de las investiduras, cuando acudieron los normandos de Robert Guiscard en auxilio de Gregorio VII, sitiado en el Castello Sant’Angelo por las tropas del emperador Enrique IV, en una situación perfectamente inversa a la de 1527. Este último saco tuvo una repercusión importante en el urbanismo de la ciudad, pues contribuyó a despoblar la zona que rodeaba al Laterano, y a concentrar la población en el bucle del Tíber, junto al Vaticano. No obstante, ninguna de esas ‘caídas’ tuvo una repercusión simbólica semejante a los de los saqueos del 410 y del 1527.

<sup>11</sup> Delicado (1988), Mamotreto LXVI.

antiguo había ya fracasado. Aunque su nombre y su sombra se mantuvieron aún por espacio de casi trescientos años más, su sueño de universalidad había muerto.

## 2. EL MITO HUMANISTA.

Un nuevo mito había nacido más de un siglo antes del Saco. Sus raíces se hundían en plena Edad Media. Ya en el siglo XII las *Mirabilia Urbis Romae* redactadas por un canónigo de San Pedro mostraban el orgullo de los romanos de su siglo por los monumentos de la antigüedad pagana. La leyenda del *Ara coeli* presentaba a Augusto milagrosamente informado de la Redención por una aparición mariana. En el siglo XIII Federico II Hohenstaufen, el más romano de los emperadores germánicos, haría de su corte de Apulia el centro de uno de los falsos renacimientos que jalonan la Edad Media<sup>12</sup>.

En el amanecer de los tiempos modernos, el arte y la cultura concederían a Roma una segunda edad de Oro: pero su modelo no sería ya el Imperio cristiano de Constantino, sino la Urbe áurea, brillante y pagana, de Virgilio. En adelante, el Alto Imperio -el de Augusto y Adriano, Vitrubio y Séneca- se impuso como modelo.

### 2.1. El llanto de Dante.

El paganismo de esa era de esplendor no era obstáculo para su recuperación, pues los humanistas descubrieron, al mismo tiempo que la grandeza de la Roma pagana, una *interpretatio christiana* que permitía reclamar su herencia. Convertidos sus mitos en alegorías, concebida su filosofía como una anticipación natural de la Revelación, pronto serían los propios papas los que dirigieran y alimentaran la añoranza de la Antigüedad. Un siglo después de Petrarca, un poeta tan religioso como Jorge Manrique ya tendría que acudir a los ejemplos de los héroes y emperadores paganos para glosar las virtudes de su padre difunto<sup>13</sup>. Pero ninguna imagen resulta

---

<sup>12</sup> Panofsky (1993), pág. 112 y ss.

<sup>13</sup> *Copla XXVII: En ventura Octaviano; / Julio César en vencer / e batallar / en la virtud Africano; / Aníbal en el saber / e trabajar; / en la bondad, un Trajano; / Tito en liberalidad / con alegría; / en su brazo, Aureliano; / Marco Atilio en la verdad que prometía.*



tan poderosa y emocionante, tan representativa de la relación que el humanista mantiene con la Antigüedad romana, como el dolorido llanto con que Dante, espejo de poetas cristianos, despidió en el umbral del Paraíso a su maestro:

*Ma Virgilio n'avea lasciati scemi  
di sé, Virgilio dolcissimo padre,  
Virgilio a cui per mia salute die'mi;  
né quantunque perdeo l'antica matre  
valse a le guance nette di rugiada,  
che, lagrimando, non tornasser atre<sup>14</sup>.*

En el último círculo del Infierno, sólo Bruto y Casio, traidores a César, compartían el castigo supremo de Judas, traidor a Dios.

Los artistas buscaban afanosamente el secreto de la belleza clásica. Los arquitectos redescubrían el tratado de Vitrubio, y en Roma se inspiraban en la cúpula del Panteón para coronar el más sagrado templo de la Cristiandad; los pintores hacían suyas las imágenes de la mitología; la escultura copiaba los relieves de los arcos triunfales y las esculturas griegas. Los literatos descubrían las bellezas del latín clásico. El neoplatonismo intentaba la tarea imposible de conciliar la Revelación cristiana con la filosofía antigua. Las sibilas paganas que Miguel Ángel intercaló entre los profetas de la Sixtina evocan aún, en pleno Vaticano, esta voluntad de conciliación auspiciada por los pontífices. *Quid Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et Ecclesiae?* (¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué, la Academia con la Iglesia?)<sup>15</sup>. Muchos siglos después de que Tertuliano la formulara retóricamente, Rafael contestó aquella pregunta con el más hermoso de sus frescos, pintado para adornar la residencia del sucesor del Apóstol.

En vísperas del Saco, la paganización de la Roma pontificia había alcanzado su apogeo. En tiempos de Julio II se pusieron de moda aquellos sermones *ciceronianos* que indignaban a Erasmo, en los que había lugar para alabar al Rey del Olimpo, para comparar el sacrificio de Ifigenia con la Eucaristía, y en los que los amores de Júpiter

---

<sup>14</sup> *Purgatorio*, canto XXX, 49-54: Mas Virgilio privado nos había / de sí, Virgilio, dulcísimo padre, / Virgilio, a quien me dieran por salvarme; // Todo lo que perdió la madre antigua, / no sirvió a mis mejillas que, ya limpias, / no se volvieran negras por el llanto (Trad. de L. Martínez de Merlo).

<sup>15</sup> Tertuliano, *De Praescript.*, 7.

y Dánae se asociaban a la Anunciación de la Virgen. El advenimiento de León X fue celebrado como el triunfo de Minerva, tras los reinados de Venus y Marte (Alejandro VI y Julio II)<sup>16</sup>. Ni siquiera Adriano VI -el más santo de los papas del Renacimiento- había conseguido extirpar aquella semilla pagana del corazón de la Roma católica: aunque se dijo que, si le hubiera dado tiempo, habría derribado la capilla Sixtina, de cuyos desnudos abominaba. La restauración del mecenazgo pontificio bajo Clemente VII indica que los romanos del siglo XVI valoraban más en su obispo la largueza de un digno sucesor del amigo de Virgilio y Horacio, que la austeridad de un monje de la Tebaida. Pues para los humanistas y sus protectores, el siglo de Augusto era también el de Mecenas. Desde Italia se había extendido por el continente la novedosa idea de que la grandeza de un príncipe no se medía tan sólo por sus hazañas guerreras o por su piedad, sino por las empresas artísticas y literarias emprendidas bajo su protección.

Después del Saco, de Trento, los papas limpiaron Roma de los restos del paganismo; pero no olvidaron que, además de vicarios de Cristo, eran soberanos de la *Caput Mundi*, y como tales, depositarios de los poderes y las funciones de los emperadores. Los pontífices barrocos se lanzaron a la reforma de la ciudad: por primera vez desde la época de Constantino, Roma fue sometida a una profunda remodelación urbanística, de la que saldría con el aspecto predominantemente barroco que aún conserva. Por doquier surgían nuevas iglesias, plazas, perspectivas, fuentes, construidas a veces con los restos del esplendor antiguo. Era la *Roma triumphans*, a la que acudían cada veinticinco años muchedumbres de peregrinos en demanda de consuelo y perdón, para regresar luego a su patria, llevando en sus equipajes alguna santa reliquia de autenticidad más bien incierta, procedente de cualquier necrópolis subterránea. Cuando aún resonaban las diatribas de Calvino contra el culto a las reliquias, el redescubrimiento providencial de las catacumbas, en 1578, había exaltado el recuerdo de los mártires en el orbe católico<sup>17</sup>.

La Iglesia católica era ahora más romana que nunca. Los jesuitas, legionarios al servicio de los pontífices, conquistaban las tierras perdidas frente a la herejía más allá del Rin y del Danubio. Pero, confundiendo la defensa del catolicismo con la propaganda ultramontana, su poderosa organización también servía para vigilar la

---

<sup>16</sup> Sez nec (1993), pág. 170 y ss; Chastel (1986), pág. 145 y ss.

<sup>17</sup> Frend (1996), pág. 12 y ss.

lealtad de las provincias, la sumisión de los obispos a los designios supremos de Roma. Como símbolo de ese poder, la Compañía erigía en el centro de las principales ciudades del orbe católico templos portentosos, a imagen de *il Gesù*, su sede romana: tal y como, en los tiempos del Imperio se coronaba el foro de las capitales provinciales con un templo capitolino.

### 3. EL MITO REPUBLICANO.

Pero ya se manifestaba una nueva imagen surgiendo de la fuente inagotable de la historia romana. La Ilustración se complacería en la evocación de otra Roma: la severa y virtuosa República. Los lienzos de David recreaban una Roma austera y grandiosa, la de Bruto y los Escipiones, opuesta a la intolerancia de Teodosio, a la barbarie medieval o al despotismo teocrático. ¡Qué contraste con la Roma barroca y decadente, jesuítica y pontificia, a la que atacaban los enciclopedistas!

#### 3.1. La virtud republicana.

Las edades primigenias estaban de moda en los salones de París y Londres. Un nuevo Homero, neoclásico y pagano, desplazaba del panteón estético al Platón cristianizado del Renacimiento, como la Roma de los tiranicidas, de Lucrecia y los Horacios, suplantaba al imperio de Augusto. La conciliación entre Roma y Cristo se hacía imposible. Piranesi descubría, bajo la cáscara de la ciudad barroca, el esqueleto imaginario de su antigua grandeza, despertando en todo el continente la pasión por las ruinas... y el interés por las excavaciones.

Erasmo se había lamentado, con ironía malévola, de que el rapto de Ganimedes hubiera sustituido en la Roma medicea a la imagen de la Ascensión del Señor<sup>18</sup>. Doscientos años después, los *philosophes* luchaban contra esas mismas imágenes indecentes que, procedentes de Ovidio o de Virgilio, inspiraban ahora las deliciosas y aristocráticas pinturas galantes.

---

<sup>18</sup> Chastel (1986) , pág. 146.

Pero ya no era el celo piadoso el que animaba a los censores: héroes y severos legisladores, representantes de la *virtus* republicana, habían reemplazado en sus preferencias tanto las sensuales alegorías olímpicas del rococó como el dramatismo sobrenatural del barroco. El espíritu de Cincinato fascinaba a los padres de la patria americana; los muros de la Bastilla le servían a David como modelo para las murallas de la ciudad de Rómulo. En las logias masónicas, focos de difusión de las nuevas ideas, una muchedumbre de brutos, escévolas y catones convertía la lista de las glorias de la República romana en un verdadero santoral laico. Una severa arquitectura, inspirada en el clasicismo griego y en la sencillez atribuida al primitivo Lacio, barría los excesos del rococó en toda Europa. El gusto arqueológico triunfaba en el mobiliario, en las artes decorativas, en el diseño de joyas y vestidos. Pero la imagen de la Roma republicana era mucho más que una simple moda. Los jacobinos, aboliendo la monarquía, se convirtieron en herederos de los enemigos de Tarquinio y Julio César. La República hizo de París una nueva Roma: no la de Augusto ni la de Constantino, sino la de los héroes y los legisladores<sup>19</sup>.

Hacía tiempo que los filósofos miraban a la Roma antigua para buscar en ella el ejemplo del Estado y la sociedad perfectos. Ahora parecía evidente que el proceso de corrupción y decadencia que culminó en tiempos de Constantino había empezado mucho antes: en el momento en que César traicionó la República, y el Imperio sustituyó a los héroes por los tiranos. Las *Considérations sur la grandeur et la décadence des romains* (1734) de Montesquieu, o el volteriano *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1745-1750) abrieron el camino a una obra que revolucionaría definitivamente el juicio de los historiadores sobre la relación del Imperio y el cristianismo: *The history of the decline and fall of the Roman empire* (1776-1788).

Según Gibbon, el proceso de decadencia del Imperio equivalía al *triunfo de la barbarie y la religión*. La apasionada narración empezaba con el panegírico de los Antoninos -los “cinco buenos emperadores”, bajo cuyo gobierno la humanidad vivió

---

<sup>19</sup> Los jacobinos adoptaron en Neoclasicismo como su estilo artístico oficial y el culto a la Antigüedad fue para ellos casi una religión. Consideraron las virtudes estoicas de la Roma Republicana las normas no sólo de las artes, sino también del comportamiento político y la moral privada. Los 'conventionels' se veían a sí mismos como héroes antiguos. Honour (1982), pág. 199. Es precisamente entonces cuando surge el tópico que identifica París con la nueva Roma, y supone a Francia heredera de los destinos del Imperio: los monumentos neoclásicos que llenan la ciudad contribuyen a forjar esta imagen, que aportará al mito neroniano un ingrediente básico. Cfr. opinión de Hugo sobre el valor simbólico de París y Roma, cap. XIV.

su momento más largo de felicidad- y se cerraba con el moroso relato del fanatismo de Bizancio, con sus monjes energúmenos y sus querellas insensatas. Al proclamar la incompatibilidad de la antigua Roma con el Cristianismo, Gibbon repetía los argumentos de Tertuliano, de Erasmo y Lutero. Pero, por la posición adoptada, era sobre todo el sucesor de aquellos paganos que tras el saqueo de Alarico culpaban a Cristo de la agonía del Imperio<sup>20</sup>.

La obra de Gibbon tuvo una extraordinaria difusión. En 1794 Condorcet hacía suya la tesis fundamental, extrayendo de ella graves consecuencias. En su *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain* podía leerse que la quinta etapa en el desarrollo de las ciencias había concluido con la decadencia provocada por el cristianismo. En el alba de la *Era del Progreso*, el cristianismo adquiría la condición de ideología retrógrada y supersticiosa. Era como si Juliano, redivivo, se tomara al cabo de los siglos la revancha con el Galileo.

### 3.2. En vísperas de la persecución

En noviembre de 1786 un viajero llegó a Roma tras un largo viaje. La cercanía de la *Capital del Mundo* (*Hauptstadt der Welt*) le había hecho acelerar su marcha, sin que ni siquiera los encantos de Florencia hubieran conseguido domeñar la fuerza irresistible que le atraía hacia la Ciudad eterna: *Sí, en los últimos años se convirtió en una especie de enfermedad, que sólo puede curar la mirada y la presencia. Ahora puedo confesarlo: últimamente, no podía ver un libro en latín, ni el dibujo de un paisaje italiano. El ansia de conocer este país era insoportable*<sup>21</sup>. No era un peregrino atraído por las indulgencias, ni un devoto ansioso de venerar las reliquias que guardaban sus santuarios; a decir verdad, ni siquiera era católico. Es cierto que más tarde asistiría, con un interés que se nos antoja casi antropológico, a las pintorescas ceremonias eclesiásticas. Su curiosidad era al menos tan grande como su genio. Desde luego, no eran pensamientos religiosos los que le embargaban al llegar al Lacio. Por lo demás, como buen alemán, Goethe tenía la certeza de que en Italia no quedaba ningún vestigio del Evangelio: *acercándome al*

---

<sup>20</sup> Sobre la percepción de la decadencia romana en la ilustración, Walbank (1997), cap. I: “La naturaleza del problema”.

<sup>21</sup> Goethe, Wolfgang (1976): *Italianische Reise*. (2 vol.). Frankfurt/M.: Insel, vol. I, pág. 167. Esta y las demás citas son traducciones propias.

centro del catolicismo, rodeado de católicos, encerrado en un carruaje al lado de un sacerdote, mientras intentaba con el más puro sentimiento observar y concebir la verdadera naturaleza y el noble arte, entonces se manifestó en mi alma de manera viva que toda huella del primitivo cristianismo ha desaparecido<sup>22</sup>. El relato de su viaje demuestra la vigencia del mito de la Roma republicana en vísperas de la Revolución.

Por aquel entonces, para un *Aufgeklärter*, Roma era ante todo la ciudad de las ruinas clásicas. Fue a ellas a las que dedicó la mayor parte de su tiempo y de su entusiasmo. Las iglesias le atraían mucho menos, si no era por las obras renacentistas que a veces cobijaban: después del clásico, ese era el único período que despertaba en él alguna admiración. Nunca se sintió embargado por sentimientos religiosos, ni manifestó el más leve interés por los mártires: en lugar de descalzarse al hollar suelo sagrado, Goethe se emocionaba al pisar *suelo clásico* (*Klassischer Boden*). Cuando visitó el Coliseo, no evocó a los cristianos devorados por las fieras, ni se entretuvo en condenar la inmoralidad de los espectáculos que allí se desarrollaban, tal y como sería de rigor pocos años después. Lo único que lamentaba era que tanta grandeza no fuera obra de la era virtuosa de la República: *A mí me sigue pareciendo impresionante el Coliseo, aunque piense en que tiempo fue construido, y que el pueblo que llenó aquel inmenso graderío no era ya el antiguo pueblo romano*<sup>23</sup>.

A pesar de la diligencia germánica con la que visitaba los restos arqueológicos, había dejado las catacumbas para el final de su segunda estancia en Roma. No merecerían en su relato nada más que un párrafo, compartido con... ¡la *Cloaca Massima*! En vano buscaremos allí una muestra interés por las osamentas venerables: el poeta que moriría pidiendo más luz no podía sentirse a gusto en la oscuridad de aquellos subterráneos: *La visita [de las catacumbas de san Sebastián] no transcurrió de la mejor manera; pues los primeros pasos en aquellos espacios lóbregos provocaron en mí tan súbito malestar, que tuve que regresar inmediatamente a la luz del día*<sup>24</sup>. La imagen de Goethe mareado, que busca apresuradamente la salida al aire libre, resume mejor que ningún comentario el abismo abierto entre percepción de las Catacumbas en la Ilustración y la que triunfaría en el Romanticismo.

---

<sup>22</sup> Goethe (1976), vol. I, pág. 161 Cfr. con opinión de los alemanes en tiempos de Lutero.

<sup>23</sup> Goethe (1976), vol.II, pág. 550.

<sup>24</sup> Goethe (1976), vol.II, pág. 725.

Los románticos, hijos literarios del propio Goethe, se sentirían atraídos a Roma por la fuerza sentimental del nuevo mito de las Catacumbas. Más aún: muchos de ellos, protestantes alemanes o ingleses, educados como Goethe en el desprecio al “papismo”, llegarían a convertirse a aquella religión que su mentor, poco antes, consideraba una superstición pintoresca, tan ajena al verdadero espíritu evangélico como a las luces de la razón. ¿Qué había ocurrido en tan pocos años para causar un cambio tan enorme en la percepción de Roma y su pasado?

Durante siglos el patrimonio de la Roma antigua había sido una herencia de la que la Iglesia se sentía orgullosa. La Roma de Virgilio, que había sucedido en su aprecio al mito constantiniano, era pagana, pero no hostil al cristianismo; incluso permitía una *interpretatio christiana*. La concepción ilustrada de la Roma republicana había roto con esta conciliación entre Roma y Cristo vigente desde los tiempos de Agustín. Los enciclopedistas afirmaban inspirarse en la virtud y los usos de los antiguos romanos para predicar el fin de los privilegios eclesiásticos y la lucha contra la intolerancia. Por primera vez, tantos siglos después de Tertuliano, los católicos empezaban a mirar con desconfianza a aquel Estado cuyo legado habían reclamado durante siglos.

No obstante, el mito de la República tenía un origen heterodoxo: en el fondo, no era muy diferente de las críticas que habían hecho los reformadores del siglo XVI al mito constantiniano. La inclusión de la obra de Gibbon en el índice en fecha tan temprana como 1783 muestra la resistencia de la Iglesia a admitir la ruptura con una tradición milenaria. Nueve años después, no tendría más remedio que asumirla: la Revolución francesa había alterado para siempre su percepción de la Antigüedad romana.

La *Gran Persecución* de la Convención conmocionó a los católicos. De nada sirvieron los anatemas lanzados desde el púlpito contra la hidra revolucionaria, las bendiciones prodigadas a sus adversarios, la proclamación de guerras santas. Los ejércitos victoriosos extendieron la Revolución más allá de sus fronteras. A su paso, los tronos más firmes se tambaleaban; los altares se derrumbaban con estrépito. Ningún rincón de Europa estaba a salvo del contagio.

Los predicadores clamaban que Francia era la tierra del Anticristo. Y, por fin, un día de 1798, el Anticristo entró en Roma y apresó a Pedro.

## CAPÍTULO IX

### LOS MÁRTIRES

#### (1792-1815)

*Hay más verdad en la tinta de los sabios que en la sangre de los mártires.*

(*Hadiz* atribuido al Profeta<sup>1</sup>)

En vísperas de la Revolución palabras como *mártir* o *martirio* no formaban parte del lenguaje cotidiano del pueblo ni de los aristócratas: eran conceptos eclesiásticos, expresiones de misal y martirologio. Incluso tenían ciertas connotaciones jesuíticas, ya que había sido precisamente la congregación de los Bolandistas, perteneciente a la Compañía, la que se encargara de compilar las *Acta Martyrum*. En todo caso, evocaban tiempos remotos o tierras exóticas; desde luego, nadie preveía que pudieran salir de los libros devotos para entrar en las crónicas de actualidad, y menos aún que eso pasaría en Francia.

Voltaire había conseguido la rehabilitación de Calas, un hugonote condenado sin pruebas y supliciado en Toulouse. En pleno siglo de las Luces, la opinión ya no soportaba los excesos del fanatismo. Agotada la fase aguda del conflicto jansenista, conseguida la tolerancia civil de los hugonotes en 1787, el espíritu de los tiempos parecía cada vez más ajeno a las querellas religiosas de los siglos anteriores.

El largo reinado de Luis XV (1715-1774) estuvo marcado por el castigo infligido por sus confesores a causa de los desórdenes de su vida amorosa: la privación durante treinta y cinco años del rito taumatúrgico del *Toucher des Écrouelles*, debido a una vida adúltera que nadie se había atrevido a reprochar a su bisabuelo, el Rey Sol, había contribuido a la decadencia de la dimensión sagrada de la monarquía absoluta. El advenimiento de Luis XVI supuso la llegada al poder de este partido devoto que llevaba tanto tiempo en la sombra, pero no detuvo este proceso de desacralización de la monarquía. Sin embargo, a todos los efectos, la francesa era la monarquía católica

---

<sup>1</sup> *The ink of the scholar is holier than the blood of the martyr*. Khwajah Kamal al-Din (ed), *The Islamic Review*, Vol. 22 (1934), p. 105. <http://en.wikiquote.org/wiki/Muhammad> (consultado 31/3/2015).



más poderosa del mundo. El rey seguía ostentando el título de 'Très Chrétien', y la Sorbona desempeñaba el papel de referencia teológica en el orbe católico.

En 1789, los Estados Generales se abrieron con una solemne procesión del Santísimo Sacramento.

## 1. PERSECUCIÓN Y TOLERANCIA EN FRANCIA.

Desde el siglo XVI, Francia había sido escenario de numerosos y sangrientos conflictos religiosos. Pero en todos ellos, pese a las vacilaciones iniciales, la monarquía se había situado del lado de la Iglesia católica; los perseguidos -hugonotes, jansenistas -estaban siempre en el bando contrario. De acuerdo con la doctrina católica, no eran mártires, pues no son los sufrimientos, sino la causa, lo que hace de la víctima un mártir: *quod martyrem Dei non facit poena, sed causa*<sup>2</sup>. La condición básica para la formación del mito ultramontano de las catacumbas –la ruptura entre la Iglesia y el Estado- no se daba todavía.

### 1.1. Hugonotes y jansenistas.

La persecución de los hugonotes alcanzó su apogeo en la Noche de San Bartolomé (1572). Estremecidos por la matanza, los calvinistas desarrollarían toda una literatura martirial, en la que la descripción de los sufrimientos de los mártires se alternaba con la denuncia de la felonía del rey y de la reina madre. El recuerdo de Nerón, que se convertirá en el perseguidor por antonomasia entre los ultramontanos del siglo XIX, tiene su precedente en esta resurrección del último Julio-Claudio en las pesadillas de los hugonotes del XVI.

Sin duda, la mala influencia que se atribuía a Catalina de Medicis sobre su hijo despertó el recuerdo de Agripina. No en vano se decía de Carlos IX que *no es el primer príncipe cuya naturaleza ha sido corrompida. Pues [existe el precedente de] Nerón*<sup>3</sup>. Nerón se asombraría de ver que su crueldad había sido sobrepasada<sup>4</sup>. Y al igual que Nerón

---

<sup>2</sup> San Agustín, sermo 285, *in die Natali martyrum Casti et Aemileii*.

<sup>3</sup> Crouzet (2010) pág. 119: *n'est-il pas le premier Prince duque le natural a esté vilainemen changé. Car Néron*

<sup>4</sup> Crouzet (2010) pág. 116-117

contemplaba el incendio de Roma, Carlos IX se complacía en mirar desde la ventana del Louvre *la carnicería execrable de aquellos que, además de en inocencia, [le] sobrepasaban en piedad y virtud*<sup>5</sup>. La barbarie del rey cristianísimo convenía más *a monstruos como Nerón y otros que han estado a la cabeza del Imperio de Roma*<sup>6</sup>. Por su parte, la Roma pontificia – *Babylone papiste*– supera en crueldad a la pagana, incluso en los peores tiempos del paganismo.

La ruptura entre la corona y los hugonotes llevaría al desarrollo de las teorías de los “monarcómacos”, que justificaban la rebelión legítima contra un soberano perseguidor<sup>7</sup>. Sin embargo, en el reinado de Enrique III –cada vez más acosado por la Santa Liga, más impopular entre los ultracatólicos–, estas teorías pasarían al campo católico, en donde surgiría toda una literatura justificando el recurso al tiranicidio<sup>8</sup>. Es en este contexto que se producen los regicidios de Enrique III y Enrique IV, ambos asesinados por fanáticos católicos, y en el que se extiende la influencia de las opiniones de Mariana sobre la potestad real y la legitimidad del regicidio: casi dos siglos después, este libro acarrearía al jesuita español un protagonismo inesperado en la Revolución francesa.

Pero el tema de la persecución no pasaría directamente a los católicos ultramontanos desde el campo hugonote. Las persecuciones de los reformados no despertaban la compasión de sus adversarios católicos. Más bien al revés: en una historia de las persecuciones paganas editada inmediatamente antes de la matanza, el autor no sólo no veía ninguna relación entre aquellas persecuciones y las que estaban a punto de perpetrarse, sino que, de manera agresiva, en un poema profetizaba las terribles violencias que, con toda justicia, estaban a punto de caer sobre *la perversa nación y la gente mendaz y rebelde que no tiende más que a la sedición*. Es decir: sobre los reformados<sup>9</sup>.

El medio por el que el tema de la persecución pasó al campo católico fue la querella del quietismo y el jansenismo. Poco después de la revocación del Edicto de Nantes (1685), y de que las *dragonades* de Luis XIV volvieran a llenar los martirologios

---

<sup>5</sup> Panfleto calvinista, editado en Basilea el año siguiente de la masacre. Citado por, Crouzet (2010), pág. 119: *la boucherie exécration de ceux qui outre leur innocence se surmortalient en toute pitié et vertu*.

<sup>6</sup> Crouzet (2010) pág. 122: *a ces monstres de Nérons et autres qui ont testé en l'empire de Rome*.

<sup>7</sup> Mousnier (1992), pág. 101 y ss.

<sup>8</sup> Mousnier (1992), pág. 122 y ss.

<sup>9</sup> Crouzet (2010) pág. 514: *la perverse nation et la gent faulx rebelle qui ne tend qu'à sédition*.

protestantes, los católicos jansenistas sufrirían una persecución que, aunque mucho menos violenta, dejaría una huella perenne en la memoria colectiva, y en cierta forma presagia la etapa de la Revolución francesa, de la que podría considerarse una especie de prehistoria religiosa<sup>10</sup>. Es posible que la importancia que en la literatura ultramontana del siglo XIX tendrá el tema del culto al emperador, el juramento y las maneras de evitarlo o de afrontarlo, provenga, tanto o más que de las antiguas actas martiriales, de este jansenismo de raíz judicial que representará durante algún tiempo uno de los baluartes contra el absolutismo monárquico y el Antiguo régimen religioso.

El decidido apoyo de la monarquía a la bula *Unigenitus* (1713), en la que Clemente IX condenaba el jansenismo, provocaría una fase de profunda agitación en la Iglesia galicana, que bordeó el cisma. En un momento en que la teología de san Agustín estaba en primer plano de la polémica, se reprodujeron querellas que recuerdan a aquellas en torno a los *libelli* durante las persecuciones en el África romana. Hasta el donatismo volvió a aparecer en las polémicas modernas<sup>11</sup>. Todos los eclesiásticos fueron obligados a jurar acatar la bula, so pena de represalias penales y canónicas. Muchas de las escenas que luego se darían en la revolución tendrían su prólogo en la fase más aguda (entre 1730 y 1750), cuando, por orden del Arzobispo de París, los curas negaban los últimos sacramentos a los moribundos que no pudieran presentar un billete certificando que su confesor había acatado la bula, o en su defecto, si no denunciaban al sacerdote *appelant* que le hubiese confesado. Las populares *Nouvelles eclesiastiques* jansenistas se publicaban de manera clandestina a partir de 1729, al tiempo que se organizaba una iglesia subterránea en París, con arraigado apoyo popular en algunas parroquias.

Para sostener sus teorías, el oratoriano Jacques Joseph Duguet (1649-1733) desarrolló en *Règles pour l'intelligence des Saintes Écritures* (1716) una doctrina que tendría un gran éxito entre los jansenistas: el “figurismo”. Se trataba de un método hermenéutico basado sobre la lectura de la Biblia, que servía para explicar el presente

---

<sup>10</sup> Van Kley (2002) ...*l'argumentation de ce livre met essentiellement l'accent sur les origines religieuses, en fait catholiques, du démantèlement de l'absolutisme et tout particulièrement sur le fait que les notions de liberté politique dans la France du XVIII<sup>e</sup> siècle proviennent du jansénisme catholique.*

<sup>11</sup> Van Kley (2002), pág. 320. El recurso a la unanimidad, predicado por los grandes patriarcas de la Iglesia africana –san Cipriano, y san Agustín, en sus querellas con los donatistas. Por otro lado, se hablaría también de ‘donatismo político’, que hunde sus raíces en la Liga ultracatólica: se trataría de justificar la rebeldía contra el rey, pues la indignidad de un monarca le incapacitaba para ser reinar.

y predecir el futuro. En particular, Duguet prestaba una atención especial al *Apocalipsis*, como clave de la querella jansenista: la bula *Unigenitus* no era sino la “Gran Apostasía” profetizada por San Juan. Aunque se trataba de una doctrina heterodoxa, y concebida para atacar a la jerarquía eclesiástica, el siglo XIX asistirá a un *revival* del figurismo, aunque esta vez en el campo ultramontano<sup>12</sup>.

## 1.2. La tolerancia ilustrada.

Ni siquiera los *philosophes* más radicales se habían referido nunca a la persecución religiosa, excepto para condenarla como fruto del fanatismo y la ignorancia: para ellos, el ideal era la tolerancia: la educación y el progreso que harían desaparecer paulatinamente las supersticiones para traer a la humanidad las luces de la razón. En particular, Voltaire se había declarado enemigo de todo tipo de persecución religiosa en su *Traité sur la tolérance* (1763), que había seguido a su decisiva implicación en la revisión del caso Calas. En *Le Siècle de Louis XIV* (1751), la admiración hacia el soberano sólo quedaba empañada por el relato de su intervención en asuntos como la represión de los jansenistas de Port Royal, o la querella del quietismo: un buen gobernante no se inmiscuía en pleitos de sacristía.

El tópico posterior culpó a los ilustrados de la persecución que se inició en Francia a partir de 1792. Incluso prosperó en medios reaccionarios la teoría conspiratoria, según la cual la Revolución no había sido sino una gigantesca venganza de los descreídos contra el Trono y el Altar. En sus *Reflexiones sobre la Revolución francesa* ya Burke había expresado la idea de que la Revolución había sido el resultado de un complot filosófico<sup>13</sup>. Esta teoría se popularizó sobre todo gracias a la mediocre y fantasiosa *Mémoire pour servir à l'histoire du Jacobinisme* (1797-99) del abate Barruel, que presentaba la Revolución como el resultado de una conjura centenaria que implicaba a sectas y logias masónicas: *A mediados del siglos en que vivimos tres hombres se encontraron, penetrados los tres de un profundo odio al cristianismo; esos tres hombres eran Voltaire, d'Alembert y Federico II, rey de Prusia. Tras ellos, un gran número de adeptos fueron arrastrados a la*

---

<sup>12</sup> Por otro lado, existía también un figurismo jesuítico, que se aplicó a la querella de los ritos chinos. Según los jesuitas, los escrituras clásicas chinas ‘prefiguraban’ el cristianismo, y por lo tanto eran susceptibles de ser utilizadas como útiles para la conversión

<sup>13</sup> Gérard (1873), pág. 22.

*conspiración...*<sup>14</sup>. Eliminados los elementos más folklóricos de esta teoría, Taine recogería su espíritu en *Les origines de la France contemporaine*, (1876-1893), dándole un respaldo pseudocientífico: engañados por su consideración de la bondad natural del hombre, los filósofos habían suprimido los frenos sociales que diferencian al hombre del animal, causando una horrible hecatombe de barbarie sanguinaria<sup>15</sup>.

Pero lo cierto es que el Terror supuso ante todo una ruptura con el programa religioso de la Ilustración. Desde luego, no era en la República virtuosa, norte de la Ilustración, donde podían encontrar ejemplos con que justificar la represión religiosa. Los ilustrados sentían pasión por la antigüedad heroica, pero siempre habían despreciado la historia del Bajo Imperio, e incluso habían atacado las tradiciones católicas a propósito de aquella época como mistificaciones clericales. El *Dictionnaire philosophique* (1764) de Voltaire dedicaba al tema de las persecuciones del Imperio romano un largo comentario, en el que calificaba las crónicas cristianas como un montón de patrañas y exageraciones<sup>16</sup>; también Gibbon había dudado de aquellos relatos, negando incluso que hubiera habido verdaderas persecuciones antes de Diocleciano.

Sin embargo, muchos de aquellos relatos de la persecución de Diocleciano, quizás inventados, iban a convertirse en realidad, en algunos casos siguiendo al pie de la letra las actas antiguas. En algunos casos hay tales coincidencias entre las crónicas del siglo IV y los acontecimientos de la década de 1790, que es lícito preguntarse hasta que punto no hubo un influjo -consciente o inconsciente- sobre los perseguidores, que les llevó a imitar las truculencias transmitidas por Eusebio y Lactancio.

Pero, ¿quiénes eran los perseguidores?

### 1.3. Los apóstatas

Sólo los eclesiásticos conocían perfectamente las crónicas de las antiguas persecuciones y, al mismo tiempo, creían en ellas. Muchas de las manifestaciones de

---

<sup>14</sup> Gérard (1873), pág. 124 y Cohn (1983), págs. 22 y 23. Barruel (1793), pág. 3: *Cette révolution étoit depuis long tems méditée en France, par des hommes qui, sous le nom de philosophes, sembloient se partager le role de renverser, les uns le trône, et les autres l'autel* (respetamos ortografía original). Según el abbé, *ces avortons de Bayle et de Voltaire auraient plutôt souffert cent Nérons sur le trône, qu'un seul prêtre à l'autel* (pág. 5).

<sup>15</sup> Taine (1986), tomo I, pág. 176.

<sup>16</sup> Voltaire (1988), "Cristianismo y Tolerancia".

fanatismo antirreligioso que tuvieron lugar durante la Revolución -las profanaciones, los sacrilegios, la iconoclastia y el “vandalismo” (un neologismo creado *ad hoc* por el abate Grégoire)- pueden atribuirse más fácilmente al rencor de apóstatas con mala conciencia que al frío cálculo de *philosophes* agnósticos o indiferentes a la religión.

¿Qué decir, por ejemplo, del culto a rendido a los “tres mártires de la Libertad”? La liturgia revolucionaria en honor de la trinidad patriótica (Marat, Chalier y Lepeletier) estaba concebida como una reproducción carnavalesca de la católica, que copiaba incluso las procesiones y las letanías.

Muchos de los protagonistas de aquellas campañas de descristianización habían sido en otro tiempo creyentes devotos, incluso eclesiásticos. Eso sin contar con que antes de sufrir ellos mismos las medidas punitivas o apostatar, muchos sacerdotes y obispos juramentados contribuyeron a la persecución de sus rivales refractarios con una inquina digna del clima de intrigas que Voltaire gustaba de atribuir a las gentes de hábito y sotana. Barruel, en su odio hacia el clero constitucional, llegaba a decir que el *nombre de los sacerdotes que han jurado se ha convertido en el de los revolucionarios más activos, más interesados en secundar la perversidad y la ferocidad de los jacobinos*<sup>17</sup>.

La presencia de antiguos fieles entre los perseguidores explica también el papel privilegiado que más adelante la figura del apóstata desempeñará en el mito de las catacumbas. Los renegados abundan en las obras literarias que trataron de la Revolución, desde Balzac a Hugo. Pero el apóstata no era un mero personaje literario. Abundaban los modelos reales: antiguos seglares devotos, como Robespierre, que consiguió sustituir el culto demasiado filosófico de la Razón por el del Ser Supremo, un dios que tenía *como sacerdote, la Naturaleza; como templo, el Universo; como fieles, la familia entera*; el establecimiento de la obligación legal de adorar a este Ser, tan parecido al recientemente abolido Dios cristiano, permitió al Incorruptible perseguir con celo inquisitorial a los que no creían en la inmortalidad del alma. Tampoco faltaban antiguos prelados, como Talleyrand, obispo de Autun, que pondría toda su sabiduría diplomática al servicio de Bonaparte para arrebatarse sus Estados a la Iglesia, y le había secundado luego en su innoble actuación contra al papa cautivo. Pero entre los

---

<sup>17</sup> Barruel (1793), pág. 92 : *le nom des prêtres jureurs est devenu celui des révolutionnaires les plus actifs, le plus intéressés à seconder et la scélératesse, et la férocité des jacobins*

apóstatas, ninguno alcanzó el grado de refinamiento de Joseph Fouché, maestro en el arte de la traición. No es difícil ver en personajes literarios como el Fulvio de *Fabiola* o el Quilón de *Quo vadis?* un pálido reflejo de aquel clérigo de Nantes, que llegó a ser conocido como *le mitrailleur de Lyon*.

Oratoriano tonsurado, Fouché pasó diez años de su vida vistiendo sotana, mientras ejercía como profesor en los seminarios. Eso no le impidió convertirse luego en *amigo de la Constitución*, y destacar en seguida por su aversión hacia *la odiosa influencia de la religión*. Como comisario de la Convención, se dedicó con tal ahínco a la campaña de descristianización en Nevers y Moulins que pudo enviar este orgulloso mensaje al Comité de Salvación Pública: *Le fanatisme est foudroyé*.

Su odio se cebó sobre los sacerdotes: se empeñó en que renunciaran al celibato, y encarceló a cuantos pudo. Gozaba profanando iglesias y monasterios; gustaba de golpear él mismo las imágenes sagradas con un martillo. Su fanatismo era tan contagioso que cosechó uno de los mayores éxitos del ateísmo en Francia: tras una violenta prédica, el arzobispo Laurent y treinta sacerdotes apostataron públicamente, colocándose en la cabeza el gorro frigio. En todas las actuaciones del apóstata aparecen modos y maneras clericales, como si una irresistible pasión le llevara invertir el ministerio sacerdotal: predicar el ateísmo desde un púlpito, celebrar con ostentación el bautismo cívico de los niños u oficiar el matrimonio civil en los mercados. En un cementerio hizo colocar la siguiente leyenda: *La mort est un sommeil éternel*<sup>18</sup>.

Enviado a Lyon para vengar el asesinato de Chalier<sup>19</sup>, comenzaría su memorable actuación con una misa negra oficiada en torno a las reliquias del *santo mártir de la libertad*, cuyo busto fue solemnemente instalado sobre el altar. Hubo profanaciones, destrucción de crucifijos y hasta un auto de fe en el que se quemaron los Evangelios: para terminar, una parodia de procesión, encabezada por un asno ataviado con capa pluvial y mitra, con un crucifijo y una biblia colgados del rabo, que acabaría recibiendo la comunión en un cáliz. Después de esta ceremonia inaugural, insatisfecho con la guillotina por su lentitud, dos mil prisioneros maniatados fueron ametrallados<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Ledré (1949) : pág. 14.

<sup>19</sup> Guillon (1821), pág.296

<sup>20</sup> Fauveau de Frénilly (1815), pps. 27-28

Luego ordenó que sus cuerpos fueran arrojados al Ródano, para impedir que se honraran sus reliquias: lo que hace pensar en las actas del martirio de san Policarpo.

Pero no se queda ahí su recurso a la antigüedad. Se diría que en este antiguo oratoriano hubiera resurgido el ‘figurismo’ propio de su orden, y que en su acción en Lyon, de manera consciente o inconsciente, hubiera habido una voluntad de copiar las actas del tiempo de las antiguas persecuciones. El ensañamiento con Lyon, ¿no tendrá algo que ver con el hecho de que fuera precisamente en Lugdunum donde tuviera lugar el episodio perseguidor más sangriento y extenso, antes de las persecuciones de Decio y Valeriano?<sup>21</sup> Uno de sus críticos le llamará *Néron révolutionnaire*, por su empeño en *liquidar a todos los ciudadanos de un solo golpe*<sup>22</sup>. El ansia por destruir la ciudad -el proyecto de reducir la población a una sexta parte -, y hasta por borrar su nombre, sustituido por el de *Commune Affranchie*, ¿no recuerda la voluntad que los autores clásicos atribuían a Nerón en Roma, su aniquilación total<sup>23</sup>? *Lyon n'est plus*, debía figurar en la columna que se erigiría sobre las ruinas<sup>24</sup>.

Llamado a París por Robespierre, escandalizado por los relatos de la represión, Fouché se justificará usando una perfecta inversión de la famosa frase de Tertuliano. La afirmación de *Semen est sanguis christianorum* del africano se ha convertido en la siguiente frase: *La sangre del crimen fertiliza el suelo de la libertad y establece el poder sobre firmes cimientos*<sup>25</sup>.

En plena denuncia de la campaña de descristianización, Fouché conseguiría en poco tiempo adaptarse a nuevas consignas. Desde la presidencia del club de los jacobinos pudo continuar con su persecución, dirigida esta vez contra ateos como Danton, su antiguo amigo y aliado. Tras traicionar también a Robespierre y al Directorio, desempeñaría un papel oscuro pero fundamental en el ascenso al poder de

---

<sup>21</sup> Guillon (1821), pág. 296 y ss. En este martirologio no falta la referencia a la tradición martirial de Lyon, cuya tierra está *fécondée, fortifié par le sang* de estos mártires antiguos.

<sup>22</sup> Fauveau de Frénilly (1815), pág. 34.

<sup>23</sup> Proclama firmada por Siqué, Collot-d'Herbois y Fouché de Nantes. Fauveau de Frénilly (1815), pág. 15 : *Nous le jurons, le peuple sera vengé ; notre courage sévère répondra à sa juste impatience, le sol qui fut rougi du sang des patriotes sera bouleversé ; et sur les débris de cette ville superbe et rebelle, qui fut assez corrompue pour demander un maître, le voyageur verra avec satisfaction quelques monuments simples élevés à la mémoire des martyrs de la liberté, et des chaumières éparses que les amis de l'égalité s'empresseront de venir habiter pour y vivre heureux des bienfaits de la nature*

<sup>24</sup> Fauveau de Frénilly (1815), pág. 34.

<sup>25</sup> Publicada en el Moniteur de 13 abril 1794. Fauveau de Frénilly (1815), pág. 38 : *Le sang du crime fertilise le sol de la liberté et établit le pouvoir sur d'inébranlables fondements*



Napoleón. En premio por su devoción, en 1810 el 'Nerón de Lyon' se convertiría nada menos que en el gobernador francés de Roma<sup>26</sup>.

Pero también al Emperador le llegaría el turno de sufrir la traición. Fouché terminó donde empezó: sirviendo a los Borbones. El arma que le permitió cambiar de amo sin temor a las represalias fue su temible policía secreta, experta en el arte de la delación. Estaba formada, según se decía, por clérigos apóstatas como su propio jefe.

Con el tiempo, Fouché llegaría a gozar de la amistad de obispos y cardenales, y hasta serviría como ministro al mismo rey cristianísimo, cuyo hermano -otro santo mártir- había condenado a muerte con su voto veintidós años antes<sup>27</sup>.

Desterrado finalmente del reino, el flamante Duque de Otranto, poseedor de la segunda fortuna de Francia, fue acogido por Su Apostólica Majestad austríaca. Tras pasar por una edificante conversión y una intensa fase devota, terminaría sus días en Trieste, confortado por un sacerdote, tras recibir todos los sacramentos y bendiciones de aquella *monstruosa superstición, horrible fanatismo* que en otro tiempo juró extirpar<sup>28</sup>.

## 2. LOS ORÍGENES DEL MITO DE LAS CATACUMBAS.

Las condiciones para el desarrollo del mito de las catacumbas se dieron en Francia a partir del momento en que el Estado, representado por la Asamblea Nacional, emprendiera una política religiosa que recordaba más a la que en el pasado habían protagonizado los reyes absolutos, que a la neutralidad preconizada por los ilustrados: la diferencia es que, esta vez, los perseguidos no eran hugonotes ni jansenistas, sino católicos, y más concretamente, católicos ultramontanos, es decir, los más fieles a la Santa Sede. La Iglesia católica pasaba a la clandestinidad en un país mayoritariamente católico.

---

<sup>26</sup> Fauveau de Frénilly (1815), pág. 53

<sup>27</sup> Vale la pena reproducir el fragmento de « Memoires d'Outretombe » (Livre 23, chapitre 20), en el que Chateaubriand evoca la reconciliación de Fouché y Talleyrand con Luis XVIII : *Tout à coup une porte s'ouvre : entre silencieusement le vice appuyé sur le bras du crime, M. de Talleyrand marchant soutenu par M. Fouché ; la vision infernale passe lentement devant moi, pénètre dans le cabinet du Roi et disparaît. Fouché venait jurer foi et hommage à son seigneur ; le féal régicide, à genoux, mit les mains qui firent tomber la tête de Louis XVI entre les mains du frère du roi martyr ; l'évêque apostat fut caution du serment.*

<sup>28</sup>Fliche-Martin (1974), tomo XXIII, pág. 116 y ss. También Soboul (1989), pág. 462 y ss.

## 2.1. La resurrección de Diocleciano

Desde el comienzo, la Revolución contó con simpatías en amplios sectores del bajo clero. Aunque los memoriales de agravios católicos hacen comenzar la persecución con las primeras medidas de desamortización y abolición de los derechos feudales de la Iglesia, lo cierto es que los verdaderos problemas para los eclesiásticos no comenzaron hasta noviembre de 1791, cuando se les dio un plazo de ocho días para jurar la Constitución Civil del Clero, so pena de ser acusados de *rebelión contra la ley* y de *abrigar malas intenciones contra la patria*. Esta Constitución había sido votada el 12 de julio de 1790; el papa la había reprobado en dos breves del año siguiente<sup>29</sup>. El asunto del juramento traía a la vez recuerdos cercanos y lejanos. Para los jansenistas, sin duda recordaba el asunto de la bula *Unigenitus*: de hecho, entre los ‘juramentados’ habría no pocos jansenistas, y el inefable Barruel, tras haber echado la culpa de la Revolución a un complot ateo, la redefinía como una rebelión de los presbíteros contra el episcopado<sup>30</sup>.

Pero sobre todo recordaba la narración clásica de las persecuciones antiguas: concretamente, a la persecución de Valeriano, que se había dirigido contra el clero, y al cuarto decreto de Diocleciano, aquél que obligaba a sacrificar a los dioses<sup>31</sup>. Y tal como ocurrió entonces con la Iglesia primitiva, un cisma dividió la galicana entre confesores y lapsos<sup>32</sup>.

El clero “refractario” fue expulsado de sus parroquias. Algunos pasaron a la clandestinidad; la mayoría optó por la huida: más de treinta mil eclesiásticos cruzaron la frontera para refugiarse a otro lado del Rin, de los Pirineos o del canal de la Mancha (donde, por cierto, se les recibió mejor que en tierras católicas: se plantaba así la semilla del renacimiento del catolicismo británico). Entre los fugitivos se encontraba prácticamente todo el alto clero: la mayoría de los obispos, conduciéndose más como

---

<sup>29</sup>Fliche-Martin (1974), tomo XXIII, pág. 63 y ss. También *Dictionnaire de la Papauté: Pie VI, La Papauté et la Révolution française*.

<sup>30</sup> Barruel (1793), pág. 10.

<sup>31</sup> Posteriormente, de una manera que recordaba el figurismo jansenistas de Duguet, los ‘martirologios’ católicos llamaban la atención sobre este y otros paralelismos entre las persecuciones modernas y las antiguas. Guillon (1821), pág. 24: *Que la persécution en France, dans les trois phases différentes sous lesquelles elle s’est produite successivement, a eu le caractère des trois principales persécutions qui donnèrent à l’Église tant de martyrs dans les premiers siècles*.

<sup>32</sup> Sobre los *lapsi*, Guillon (1821), pág. 39.

gentilhombres que como pastores, y movidos por la defensa de sus intereses sociales antes que por los mandatos de su conciencia, según la confesión de uno de ellos<sup>33</sup>, aprovecharon la primera ocasión para unirse a los emigrados.

Inevitablemente, al igual que había pasado a mitad del siglo III, la huida ante la persecución provocó una profunda crisis de conciencia<sup>34</sup>. En muchos casos, países protestantes, como Inglaterra, fueron más generosos con el clero inmigrado que los católicos. Precisamente en España, los fugitivos tendrían que justificarse frente a sus colegas locales, que les reprochaban no haberse quedado en su lugar, como el pastor que se queda en medio de sus ovejas<sup>35</sup>. A favor de los huidos se podían utilizar las palabras de Jesús a los discípulos<sup>36</sup>; el ejemplo de muchos santos, entre los que destacaba Cipriano de Cartago, que se había escondido en tiempos de Decio<sup>37</sup>; pero también aparecía un argumento nuevo, que habría de tener peso en el pontificado de Pío IX: esta vez, los perseguidores no eran paganos, sino el propio pueblo católico. En palabras del escandalizado apologeta, son *los católicos los que se han armado contra los sacerdotes católicos, [...] las ovejas han expulsado a sus pastores*<sup>38</sup>.

Para los que se quedaron, la negativa a jurar significaba un riesgo mortal. Algunos se escondieron; otros, quizás la mayoría, “apostataron”, es decir, se convirtieron en curas “juramentados” o constitucionales.

Entre tanto, el papa respaldaba a los monarcas que se habían unido para atacar a Francia y rescatar al rey. El 10 de agosto el pueblo asaltó las Tullerías y depuso a *Monsieur Veto*. En las fronteras, los franceses retrocedían ante el invasor. El manifiesto del duque de Brunswick amenazaba al pueblo con una venganza digna de un Simón de Monfort o de una Catalina de Médicis si la familia real sufría algún daño. El 2 de septiembre de 1792 -con Verdún sitiado y los prusianos avanzando sobre la capital-,

---

<sup>33</sup> Palabras del arzobispo de Narbona, recogidas por Taine (1986), tomo II, pág. 102.

<sup>34</sup> Guillon (1821), pág.508

<sup>35</sup> Guillon (1821), pág. 510 y ss., opúsculo publicado en Orense en 1793, una justificación de los clérigos franceses

<sup>36</sup> Mt. X., 14: *Et quicumque non receperit vos, neque audierit sermones vestros: exeunte foras de domo, vel civitate, excutite pulverem de pedibus vestris.*

<sup>37</sup> Guillon (1821), pág. 525. San Cipriano también servía para aclarar qué hacer con los lapsos. Vid. también el libro del Abbé de la Hogue (1797), que lleva el expresivo título *S. Cyprien consolant les fidèles persécutés de l'Église catholique, convaincant de schisme l'Église constitutionnelle, traçant à ceux qui sont tombés des règles de pénitence.*

<sup>38</sup> Guillon (1821), pág 533 : *ce sont des catholiques qui se sont armés contre les prêtres catholiques [...] les brebis ont chassé leurs pasteurs.*

se propaló el rumor de que los curas y los aristócratas preparaban una *Noche de San Bartolomé de los Patriotas*. Poco después empezaron las matanzas en las prisiones de París. Una de las carnicerías más repugnantes se produjo en el convento de los Carmelitas: trescientos sacerdotes presos, entre ellos tres obispos, fueron pasados por las armas por negarse a jurar<sup>39</sup>.

Desde hacía más de un milenio, el martirio era para los católicos algo lejano, que aún podía ocurrirles a los misioneros en el Japón, entre los turcos o los cafres, o en los países calvinistas, pero nunca en la Europa católica. Es cierto que había habido matanzas durante las guerras de religión: pero las hecatombes habían ocurrido en ambos lados, y las víctimas no lo habían sido por su condición de cristianos, sino de “herejes”, ya fuera desde el punto de vista católico o protestante. De hecho, si hubiera que buscar antecedentes al terror que sufrieron los católicos en los años de la Revolución, habría que remontarse a la revocación del Edicto de Nantes en 1685: entonces los perseguidos habían sido hugonotes.

Ahora los encarcelados, ajusticiados o desterrados eran católicos. Hubo más de dos mil mártires, según algunos cálculos; en su mayoría, clérigos y mujeres seglares. Con el tiempo, la Iglesia iniciaría el proceso de beatificación de varios centenares de ellos<sup>40</sup>. Mientras los templos ardían y se nacionalizaban los monasterios, los fieles improvisaban lugares de cultos en sótanos o trastiendas: como el que montó Mme. Bergeron en la rebotica de su negocio, a pocos metros del mismo Palacio de Justicia, ayudada por dos sacerdotes fugitivos disfrazados de dependientes<sup>41</sup>. En el campo se cavaban refugios secretos para salvarse de los registros, en los que a veces se escondían, junto a monjas y sacerdotes, algún guerrillero *chouan* o un depósito de armas. Para los católicos, aquello no tenía posible comparación: excepto -se pensaba entonces- con los tiempos de los césares romanos<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> Guillon (1821), pág. 143 y ss, y sobre todo Lenotre (1940).

<sup>40</sup> En la actualidad, deben de ser 869 los beatificados o a punto de beatificar, según Vignerie (1991).

<sup>41</sup> Vignerie (1991), pág. 256 y ss.

<sup>42</sup> A modo de ejemplo, valga esta comparación procedente de una obra clásica sobre las persecuciones: *La historia de los césares, aunque burilada por Tácito y Suetonio, quedó en zaga a lo que estamos refiriendo. Para acumular sobre la sociedad romana aquel conjunto de orgullo necio, de crueldad estólida y de locuras increíbles que comienza en Tiberio y concluye en Heliogábalo, fue necesario un poder despótico ejercido por espacio de dos siglos por una especie de monstruo; un año solo, empero, bastó a algunos sofistas con tienda de emancipación abierta en el mercado de París, a abogados desconocidos por su talento, y a sacerdotes harto conocidos por sus vicios, para sobrepujar la demencia imperial en cuantos excesos puede soñar la imaginación más sanguinaria* - Crétineau-Joly (1867), pág. 105. Una vez consagrado, el tópico se adaptaba a cualquier circunstancia, y servía

En aquellos años se vieron en tierras francesas imágenes inéditas en Europa: sacerdotes disfrazados, recorriendo los campos para administrar los sacramentos; mientras se celebraban aparatosas ceremonias públicas en honor de la diosa Razón, se prohibía la celebración del domingo, y un nuevo calendario sustituía la era de la Encarnación por la de la República. Había llegado para los católicos el tiempo de las contraseñas, de las frases de doble sentido, de las formas ambiguas de jurar para evitar la apostasía. Y, en fin, una extraña inversión de todas las convenciones, que convertía en clandestinos y peligrosos los actos que en otro tiempo se habían realizado con pompa y pública solemnidad. Todos los elementos que más tarde cristalizarían en el mito neroniano se dieron en la Francia revolucionaria. Una obra moderna pone en boca de sor Constanza (una carmelita de Compiègne, guillotizada junto a trece de sus compañeras en julio de 1794) estas palabras: *¿Y por qué habría yo de avergonzarme? Me parece realmente risible el que los malvados no puedan hacer nada contra las pobres siervas de Dios más que obligarlas a vestirse de carnaval. [...] ¿Y después? ¿Qué pueden hacer ellos que no hicieran ya Nerón o Tiberio? [...] Dar a los hombres como pasto de las bestias, o transformarlos en antorchas, ¿acaso no da eso idea de una horrible farsa?*<sup>43</sup>

Los mismos protagonistas de la campaña de “descristianización” tenían presentes los subterráneos de Roma. Cuando Fabre d’Englentine, poeta encargado de diseñar el nuevo calendario republicano, proponía colocar cada día del año bajo la advocación de una planta benéfica, un animal doméstico o de una herramienta, en sustitución del nombre de los santos, dejaba claro a qué santos exactamente se refería al afirmar que estos seres y objetos eran *mucho más preciosos que los esqueletos beatificados sacados de las catacumbas de Roma*<sup>44</sup>.

Mientras se intentaba borrar el recuerdo de los mártires antiguos, el martirologio se llenaba de testigos modernos<sup>45</sup>. Y puesto que las reliquias de los mártires se

---

para hacer las comparaciones más absurdas. Así, en un pintoresco pasaje de sus memorias, Chateaubriand compara los baños de leche de Popea con los “baños” de sangre de los jacobinos durante el Terror, y a los esclavos de Nerón vendiendo esa leche con los esbirros de Robespierre, repartiendo la sangre de Dantón al pueblo de París. Chateaubriand (1969), pág. 518.

<sup>43</sup> BERNANOS, Georges (1996): *Dialogues de Carmélites*. Paris : Éd. du Seuil, París: escena VIII, pág. 113.

<sup>44</sup> Fliche-Martin (1974), tomo XXIII, pág. 115.

<sup>45</sup> En la Restauración se llevaría a cabo un intento de recoger los nombres de todos los mártires, distinguiendo con rigor las condiciones que debían darse para entrar en esa categoría, de la que estaban excluidos, por ejemplo, las de los que hubieran sido perseguidos primeramente por motivos políticos. Guillon (1821), pág. 49.

conservaban en las catacumbas, de manera natural se asociaron los subterráneos romanos con los escondites donde se ocultaba el clero refractario. Y así fue como aquellas necrópolis, transformándose en refugios clandestinos, se hicieron con un lugar en el mito.

## **2.2. La Iglesia en la clandestinidad**

La imagen de la vuelta de la Iglesia a las Catacumbas se consagró pronto como un tópico, a cuyo éxito fulminante contribuyeron sin duda potentes connotaciones simbólicas. El mito de las catacumbas apelaba a los instintos más profundos de la psique: la búsqueda de un refugio seguro en medio del Terror expresaba el deseo freudiano de regreso al útero materno. Por eso, aunque muchos de los escondites que buscaron los católicos durante la Revolución no tenían nada de subterráneo, fue sobre todo la imagen de la caverna acogedora la que primero sedujo a novelistas y poetas.

Además, una poderosa imagen sirvió a la vez para despertar el recuerdo de los antiguos cementerios romanos, y para identificar París como la moderna Roma. Una identificación que será clave, como veremos, en el desarrollo del mito. Pues París, como Roma, también tenía sus propias catacumbas.

En 1786 las autoridades habían emprendido por razones sanitarias el traslado de los osarios del cementerio de los Inocentes a las canteras de la montaña de Santa Genoveva. Estas galerías, que habían servido durante décadas como pasadizos para defraudar al fisco, se convirtieron en verdaderas necrópolis subterráneas. Hasta 1815 se siguió adelante con la reforma urbanística y sanitaria de los antiguos cementerios de la ciudad<sup>46</sup>: así, mientras sobre la superficie se desarrollaba la campaña descristianizadora, las catacumbas cristianas de París habían ido creciendo, literalmente, con las osamentas de innumerables generaciones de fieles difuntos. Era como si los muertos hubiesen querido abandonar la ciudad profanada por la Revolución: los huesos de la Francia cristiana se refugiaban en el subsuelo.

Durante siglos, la Iglesia había atribuido su Triunfo a las virtudes regeneradoras de la sangre martirial. Posteriormente, muchos católicos ultramontanos valorarían la prueba de la Revolución como un sacrificio doloroso, pero necesario para sacar a la

---

<sup>46</sup> Lavedan (1975), pág. 349.

Iglesia del sopor en el que había estado sumida en el último siglo, arrinconada por la insaciable política centralizadora del absolutismo: *Entretanto la Iglesia parecía haber vuelto a los días del Imperio Romano y de las catacumbas. Y con todo, aquella persecución franca, sanguinaria y brutal; la constitución civil del clero; las proscripciones y degüellos en masa; el culto de la diosa Razón; la fiesta del Ser Supremo y la sensiblería rusioniana de Robespierre; el deísmo bucólico y humanitario de los teofilántropos... todo esto era mejor y menos temible que la guerra hipócrita y solapada de los católicos y cristianísimos monarcas del siglo XVIII, y todo ello contribuía a inflamar de nuevo, o a enardecer, cuando ya existía, el sentimiento religioso en muchas almas, produciendo maravillas de tan épico carácter como la resistencia de la Vendée*<sup>47</sup>. Y fue precisamente en La Vendée y la Bretaña donde las galerías subterráneas cumplieron su función como nidos de resistencia. Las catacumbas bretonas dejaron una huella perdurable en la literatura.

El joven Honoré de Balzac (1799-1850) emprendió su colosal hazaña narrativa precisamente con un relato ambientado en aquellas guerras, *Los Chuans* (*Les Chouans*, 1829), en el que desarrollaba los tópicos de un romanticismo de cuya influencia no se había librado todavía: la naturaleza salvaje, unas ruinas misteriosas, el regreso a la pureza originaria, la genuina emoción religiosa. Su relato describía el sentimiento que había hecho posible que la Iglesia perseguida, refugiada en las catacumbas, se ganara los corazones de la nueva generación, mejor de lo que nunca hubieran podido hacerlo las formas convencionales de devoción:

*Enormes festones de piedra en que el sombrío verdor de los acebos y de los helechos se combinaba con las manchas blanquecinas y verdosas de los musgos, ocultaban precipicios, así como la entrada de profundas cavernas [...]. Una hondonada semicircular, totalmente integrada por moles de granito, formaba una especie de anfiteatro [...]. En el centro de esta sala, cuyo arquitecto parecía haber sido el diluvio, se elevaban tres enormes piedras druidas, inmenso altar sobre el que se alzaba un antiguo estandarte de la Iglesia. Un centenar de hombres arrodillados, con la cabeza descubierta, rezaban fervorosamente en aquel recinto donde un sacerdote, ayudado por otros dos eclesiásticos, decía misa. La pobreza de las ropas sacerdotales, la débil voz del sacerdote que resonaba como un murmullo en el espacio, aquellos hombres llenos de convicción, unidos por un mismo sentimiento y prosternados ante un altar sin pompa, la desnudez de la cruz, la agreste fuerza del templo, la hora, el lugar, todo, en fin, confería a esta escena el carácter de ingenuidad de los primeros tiempos del cristianismo. La*

---

<sup>47</sup> Menéndez Pelayo (1880-1882), III tomo, introducción, pág. 13.

señorita de Verneuil quedó profundamente impresionada. Aquella misa en lo profundo de los bosques, aquel culto que la persecución había devuelto a su orígenes, la poesía de los tiempos antiguos atrevidamente resucitada en el seno de una naturaleza caprichosa y pintoresca....nada de esto se parecía a lo que había visto o imaginado hasta entonces. Se acordaba de haber admirado en su infancia las pompas de esta Iglesia romana que tanto balagan los sentidos; pero todavía no conocía al Dios solitario, su Cruz sobre el Altar, su Altar sobre la tierra...<sup>48</sup>.

Casi medio siglo después, las catacumbas reaparecerían en *El Noventa y tres* (*Quatre-vingt-treize*, 1873), una novela de Victor Hugo: Pozos redondos y estrechos, cubiertos por fuera con tapadera de piedra y ramas, primero verticales y luego horizontales, y que se desarrollaban bajo tierra en forma de embudo y terminaban en habitaciones tenebrosas... Uno de los claros del bosque de Misdon, todo perforado de galerías y de celdas, se llamaba “la gran ciudad”. Otro, tan desairado por arriba como habitado por debajo, era “La plaza real”. Según Hugo, la huida subterránea era el recurso inmemorial que desde la época de los “dólmenes” habían utilizado los campesinos bretones para salvaguardarse de las injusticias: ... *bajo aquella espantosa opresión, el pueblo había tomado el partido de desaparecer. Todos se habían ido sucediendo, por turnos: los trogloditas para evitar a los celtas, los celtas para librarse de los romanos, los bretones para escaparse de los normandos, los hugonotes para evadirse de los católicos, los contrabandistas para no caer presas de los aduaneros, todos se refugiaban, primero en los bosques y después bajo tierra. A ese recurso les obligaba la tiranía de las naciones. Hacía dos mil años que el despotismo, en todas sus fases -la de conquista, la del feudalismo, la del fanatismo y el fisco-, buscaba a la miserable y azorada Bretaña, dándole una especie de batida inexorable, que no terminaba en una forma sino para comenzar en otra. Por esos los hombres se ocultaban bajo tierra*<sup>49</sup>.

En 1831 la Iglesia de las catacumbas francesa encontró su mejor cristalización literaria en un cuento breve e intenso, en el que Balzac condensaba toda la carga simbólica del mito: *Un episodio bajo el terror* (*Une épisode sous la terreur*) comienza delante de la iglesia de uno de los más famosos mártires de la persecución de Valeriano, el diácono san Lorenzo, en la noche gélida del 22 enero de 1793. Un misterioso personaje sigue en la oscuridad a una mujer que no puede disimular su miedo. Pronto sabremos que es una monja disfrazada, y que se oculta en una buhardilla junto a otra compañera y a un sacerdote refractario, *milagrosamente escapado de la matanza del Carmen*.

---

<sup>48</sup> BALZAC, Honoré de (1990): *Los Chuanes*. Madrid: C.I.L., pág. 243-244.

<sup>49</sup> HUGO, Victor (1975): *El Noventa y tres*. Madrid: Ed. Alonso, Madrid, 1975: III parte, libro I, cap. II.



El desconocido llega hasta el refugio. No abriga malas intenciones. Tan solo pretende que el sacerdote oficie, en el secreto de aquel refugio, una misa por el alma del rey, ejecutado la víspera. La ceremonia reúne la emoción de aquella reducida representación de toda la Francia cristiana y la unción del sacerdote, en medio de una atmósfera de pobreza y emoción: *Bajo las bóvedas de San Pedro de Roma, Dios no se habría mostrado más majestuoso de lo que lo fue entonces en ese asilo de la indigencia a los ojos de esos cristianos.* El desconocido no puede esconder un profundo pesar. Como pago por la ceremonia, no les ofrece dinero, sino una reliquia: *un pañuelo de batista muy fina, empapado de sudor; cuando lo desdoblaron, encontraron manchas...*

- ¡es sangre!... dijo el sacerdote.

- ¡Está marcado con la corona real!, gritó la otra monja<sup>50</sup>.

El desconocido revela así su terrible secreto: es el verdugo del rey.

Desde 1793, la narración monárquica de la Revolución culminaba indefectiblemente en el momento sublime del martirio de Luis XVI: el relato recordaba a las antiguas actas martiriales, incluso en el perdón generoso a sus enemigos y en la imagen de su alma volando al cielo, presente en las palabras con que le había despedido su confesor: *Hijo de San Luis, las puertas del cielo se abren para ti.* Tanto él, como el niño-rey muerto en el Temple, fueron mártires para sus leales, que guardaron sus reliquias e iniciaron el proceso de beatificación<sup>51</sup>. La violación de la persona sagrada del rey ejerció una profunda fascinación sobre los contemporáneos. Como el verdugo de Balzac, una buena parte de la burguesía francesa viviría durante todo el siglo obsesionada por ese pecado original de la Francia moderna: su sed de expiación alimentaría el mito de las catacumbas.

### 3. EL NUEVO CONSTANTINO.

La restauración de la Iglesia en Francia no vendría de la mano del regreso de los Borbones, sino de la irrupción en la escena de un actor inesperado: Napoleón, hijo de la Revolución, convertido en Emperador.

---

<sup>50</sup> BALZAC, Honoré de (1999): *Une épisode sous la Terreur*. Paris : Éd. du Carrousel, pág. 33. y 37.

<sup>51</sup> Vid Arasse (1993) , “La mort du roi”, pág. 65 y ss, y Limon (1864), *pássim*. Hay una evidente semejanza entre la forma en que los legitimistas juzgaban el “martirio” real y la consideración ultramontana del “sacrificio” del papa. En *Eclaircissements sur les sacrifices*, Maistre (1854) toma precisamente el ejemplo de Luis XVI para glosar las virtudes redentoras de la sangre derramada.

Muchos elementos recordarían al gran Constantino, del que Napoleón sería en varios sentidos heredero directo. Como aquél, Napoleón se presentaba sobre todo como un pacificador, que venía a cerrar un largo capítulo de guerras civiles. Y al igual que el fundador de Constantinopla, el abrazo de Napoleón sobre la Iglesia sería pronto percibido como demasiado estrecho. La segunda caída de Roma y el cautiverio de Pío VII convirtieron a este Constantino en un nuevo Galerio.

### **3.1. El genio del cristianismo.**

Entre 1792 y 1802 la Iglesia galicana pasó por las peores pruebas de su historia. En 1797, mientras el Directorio emprendía una nueva campaña antirreligiosa, los ejércitos franceses avanzaban por Italia. El tratado de Tolentino en 1797 supuso una humillación para el papado y el reconocimiento de su derrota. A comienzos del año siguiente, tomando como excusa un incidente provocado por los *zélanti*, las tropas francesas ocuparon la capital. El 10 de febrero, la entrada de las tropas francesas provocó el pánico de la población<sup>52</sup>. El Papa fue arrestado y trasladado a Francia, mientras en Roma resucitaba la República.

Sólo el hecho de que toda Europa estuviera sumergida en la guerra, y que los acontecimientos vividos desde 1789 hubieran agotado la capacidad de asombro de los contemporáneos, puede explicar que esta “caída de Roma” no tuviera un efecto inmediato sobre la conciencia de los católicos como la de 1870. En realidad, el peligro que se corría era mucho mayor: no sólo el papa había sufrido violencia física en su detención y traslado, sino que además existían fundadas sospechas de que el Directorio intentaría impedir la elección de un nuevo papa, y abolir así el pontificado. Pío VI tuvo que tomar medidas especiales para el cónclave -que habría de celebrarse en donde existiera el mayor número reunido de cardenales, bajo un príncipe católico<sup>53</sup>.

El mismo año en que Pío VI moría preso en Valence, el general Napoleón Bonaparte (1769-1821), el conquistador de Italia, daba un golpe de Estado en París. El flamante Cónsul, que ya pensaba en restaurar la monarquía hereditaria y la nobleza,

---

<sup>52</sup> Latreille (1946), pág. 273

<sup>53</sup> Latreille (1946), pág. 278-279.

había decidido que tras tantos años de política descristianizadora había llegado el momento de celebrar un nuevo triunfo de la Iglesia... o mejor aún, del Imperio cristiano.

Durante el Terror los católicos franceses habían revivido la persecución de Diocleciano; era hora de recordarles que ésta había terminado con el triunfo de Constantino. A ellos no hacía falta convencerles de las excelencias de la alianza del Trono y el Altar, pero ¿cómo luchar contra la influencia de descreídos como Mme. de Staël (Anne-Louise Germaine Necker, 1766-1817), que seguían empeñados en un volteriano desprecio por la religión, y desconfiaban del contubernio del tirano y el “partido de los curas”? Lucien Bonaparte (1775-1840) se encargó de preparar en el Senado la aparatosa reconciliación del régimen con la Iglesia. Desde la tribuna proclamó que la Religión resultaba imprescindible para el mantenimiento de la economía social: los cultos eran *útiles, necesarios en el Estado*; la incredulidad, *la más fatal enemiga de los individuos, de las familias, de los pueblos y los gobiernos*<sup>54</sup>. Pero no bastaba con discursos; un joven de talento preparaba, bajo la atenta vigilancia de Lucien, una apología moderna del cristianismo para uso de paganos arrepentidos y entusiastas catecúmenos<sup>55</sup>.

*El genio del Cristianismo* (*Le génie du Christianisme*) apareció en 1802, cuatro días antes del solemne *Te Deum* en Notre Dame que celebró la promulgación del Concordato y el restablecimiento del culto. En premio por la publicidad, François-René de Chateaubriand (1768-1848), que dedicó a Napoleón la segunda edición de 1803, fue destinado a la embajada de Roma: aunque, de creer lo que cuenta en sus memorias, su nombramiento fue un sacrificio más que ofreció a la Iglesia. Ya se sabe que el Vizconde era experto en este tipo de justificaciones *ex eventu*. En palabras de Cabanis, *ésta es una de las constantes de la vida de Chateaubriand, y uno de los aspectos divertidos del personaje: siempre pretende haber hecho a pesar de sí mismo, cediendo a las presiones que le importunaban, las gestiones que le dictaba una ambición bien calculada*<sup>56</sup>.

*El genio del Cristianismo* era la primera manifestación de un nuevo tipo de religiosidad sentimental e idealista, tan distinta del catolicismo ritualista, ceremonioso

---

<sup>54</sup> Cabanis (1994), pág. 77.

<sup>55</sup> Chateaubriand emprendió su libro *a ruegos de Fontanes*, colaborador de Lucien Bonaparte. El escritor gozaba de la protección de éste, que leyó el manuscrito y lo anotó al margen. *Ibidem*, pág. 78.

<sup>56</sup> Cabanis (1994), pág. 78.

e institucional del Antiguo régimen. Pero también era un temprano exponente de la exaltación de la pasión y el sentimiento que había de dominar los espíritus durante la Restauración, rompiendo con el frío racionalismo de la Ilustración, ganándose los corazones de la generación romántica.

El último capítulo del alegato tenía un título francamente didáctico: *Cuál sería en la actualidad el estado de la sociedad si el cristianismo no hubiese aparecido sobre la tierra*. Era un ataque frontal al mito ilustrado de la Roma republicana: *El pueblo romano fue siempre un pueblo horrible: no es posible degradarse hasta los vicios que manifestó bajo sus emperadores sin tener cierta perversidad natural y algún defecto congénito en el corazón [...] Roma tuvo virtudes, pero fueron virtudes contra la naturaleza. El primer Bruto degolló a sus hijos; el segundo, asesinó a su padre. Hay virtudes de circunstancias que se toman fácilmente por virtudes generales, y que sin embargo no son más que meros resultados locales. Roma, en tiempo de su libertad, fue frugal porque no tuvo recursos; fue un pueblo denodado porque sus instituciones le obligaban a no soltar las armas de la mano, y porque acababa de salir de una caverna de salteadores. Por si fuera poco, además fue feroz, injusto, avaro y lujurioso: nada tuvo bueno, sino su genio; su carácter fue odioso*<sup>57</sup>.

A continuación, evocaba una imágenes que en adelante formarían parte del mito de las catacumbas: todos los chismes clásicos sobre Heliogábalo, Tiberio o Nerón (al que citaba nada menos que en siete ocasiones en apenas tres páginas), encontraban en el vizconde una larga glosa condenatoria. Ni siquiera se salvaba el severo Catón, condenado por haber cedido su mujer a otro hombre (es decir, por haberse divorciado)<sup>58</sup>. La tesis de Chateaubriand era exactamente la contraria de la de Gibbon y Cordocet: *sin el cristianismo el naufragio de la sociedad y de las luces hubiera sido completo. No es posible calcular cuántos siglos habrían sido necesarios al género humano para salir de la ignorancia y de la barbarie corrompida en que debía en tal caso haber quedado sumido*<sup>59</sup>.

### 3.2. San Napoleón, mártir legionario.

Pero este ensayo de Chateaubriand no fue la única aportación del régimen bonapartista a la literatura; también la hagiografía se enriqueció con una novedad

---

<sup>57</sup> Cabanis (1994), pág. 78.

<sup>58</sup> Chateaubriand (1968): *El genio del cristianismo* (2 vol). Madrid: Edaf, pág. 598.

<sup>59</sup> Chateaubriand (1968), pág. 603. En sus Memorias presumirá de haber vencido con su libro a Voltaire y los enciclopedistas, y se felicita porque, a partir de entonces, se *empezara a estudiar el origen del cristianismo*. Chateaubriand (1969), pág. 393-396.

apreciable: el último mártir de Diocleciano del que tenemos noticia nació en las Galias con quince siglos de retraso. Napoleón celebraba su cumpleaños el 15 de agosto: esa fecha, el día de la Virgen, era una de las festividades más señaladas del calendario campesino francés. La ocasión de aprovechar la casualidad para ensalzar la figura del Emperador entre las gentes sencillas era demasiado tentadora. La primera medida para santificar esa fecha con una impronta napoleónica consistió en hacer pública la firma del Concordato de 1801 en el día del natalicio del Cónsul. No era suficiente: Napoleón no se conformaba con menos de celebrar su natalicio con la solemnidad de una efemérides religiosa.

En principio, su nombre parecía un grave obstáculo para ello: la Iglesia no contaba en sus santorales con ningún san Napoleón. No importaba: bastaba rastrear en los viejos pergaminos para encontrar un santo apropiado, con la única condición de que se fijase su existencia en un tiempo remoto y oscuro. ¿Qué tal la persecución de Diocleciano, tan de moda tras los desgraciados acontecimientos de la década anterior? Un par de mártires de nombre incierto (*Neopolis*, nombre griego que gracias a unas cuantas eruditas memorias filológicas se convirtió, vía bajo latín e italiano dialectal, en la etimología de *Napoleone*) mezclaron sus biografías, y así nació -en 1806- un flamante san Napoleón, galo, legionario y mártir. Los cromos popularizaron su imagen, sosteniendo una espada en una mano y una palma en la otra. Así, el 15 de agosto, fiesta de San Napoleón y Natalicio del Nuevo Carlomagno -además de día de la Virgen- fue celebrado solemnemente en todo el Imperio.

Se consagraron capillas al santo neonato, y hubo obispos que compitieron en ardor a la hora de glosar sus virtudes, fomentando el culto con inspirados libros de piedad. Los avatares de la historia no fueron sin embargo favorables para este mártir tardío: Waterloo acabó bruscamente con su prestigio. La jerarquía denunció entonces la falsificación, y justificó su pasividad anterior a la manera de Maquiavelo: había preferido callar, pues la celebración de un santo tan apócrifo había permitido, aún de manera indirecta, que los fieles pudiesen santificar la fiesta de la Virgen<sup>60</sup>. Nunca más se oyó hablar del mártir legionario, aunque en tiempos de Napoleón III se intentó devolver su brillo al cumpleaños del fundador de la dinastía mediante una

---

<sup>60</sup> *Bibliotheca Sanctorum*. “San Napoleone”.

política oficial de fomento de la devoción mariana. Pronto oportunas apariciones y milagros dejarían una impronta duradera de aquella piedad napoleónica.

### 3.3. El fin de la Iglesia galicana

El cónclave de 1800 fue uno de los más dramáticos de la historia contemporánea. Roma estaba ocupada por los franceses. El Emperador austriaco había ofrecido en Venecia un refugio a los cardenales, pero a cambio intentaba controlar la elección del sucesor de Pío VI. Tras largas deliberaciones, y después de un estancamiento debido al doble veto austriaco (habría que remontarse a la Edad Media para encontrar un cónclave tan largo), se optó por un candidato de consenso. El emperador austriaco, descontento con la elección y hostil al nuevo papa, impidió que la coronación se produjera en la Basílica de San Marcos: la ceremonia más simple en siglos tuvo lugar en una capilla de la isla de San Giorgio, con una tiara de papel improvisada. Un papa que no podía regresar a Roma, refugiado en tierra inhóspita, sin recursos: la situación recordaba mucho a la de los tiempos tormentosos de la antigüedad.

El papa Chiaramonti, el primer papa elegido fuera de Roma desde el siglo XV, inauguró su pontificado con una encíclica en la que exaltaba el martirio de su predecesor, acusaba a la filosofía de ser culpable de las catástrofes recientes, y describía las tribulaciones de los católicos en la Francia revolucionaria como *una crueldad renovada de los tiempos antiguos*, comparando el Terror con la persecución de la Iglesia primitiva<sup>61</sup>.

Sin embargo, Pío VII, que durante su episcopado en Imola había publicado una pastoral muy moderada sobre las nuevas ideas, se distinguió por su disposición a negociar una reconciliación con las autoridades francesas. Bonaparte necesitaba al papa; pero éste también tenía mucho que ganar con su ayuda. Por una paradoja de la historia, el papado, en el punto más bajo de su fortaleza política, iba a conseguir del Primer Cónsul lo que jamás habría consentido un Borbón: la supresión de la Iglesia galicana, principal baluarte de las corrientes anti-ultramontanas en el seno del catolicismo.

---

<sup>61</sup> Encíclica *Diu satis*, de 15-5-1800.

Para mayor escarnio, había sido el propio Napoleón quien demandara una tabla rasa del episcopado galicano emigrado desde el comienzo de la Revolución. Tradicionalmente, se ha presentado el concordato de 1801 como un sacrificio con el que el papa evitó un mal mayor. En realidad, la reestructuración de las diócesis y la creación de una nueva jerarquía en Francia, tal como preveía el Concordato, respondía a los intereses comunes de Napoleón y del Papado: el primero utilizaba la autoridad pontificia para deshacerse de un episcopado adicto al Antiguo Régimen y sostenedor del legitimismo, mientras que Roma obtenía de París el reconocimiento de su suprema autoridad y la derogación de las libertades tradicionales de la Iglesia galicana. Aunque esta última concesión quedó empañada por una artimaña napoleónica -al publicar el concordato en Francia, se añadieron unos “artículos orgánicos” que ponían a salvo los derechos del Estado-, lo cierto es que la bula *Qui Christi Domini* que depuso a los obispos rebeldes, suponía el reconocimiento de la jurisdicción universal del papa, y por lo tanto, desde el punto de vista de la evolución interna del catolicismo, una victoria inesperada del ultramontanismo sobre las teorías episcopalistas que tanto habían mermado el poder de Roma en el siglo anterior<sup>62</sup>.

Y es que, en realidad, no había sido la Ilustración, sino las corrientes centrífugas galicanas, josefinistas y regalistas, alentadas por el absolutismo, las que habían preocupado más a los pontífices a lo largo del siglo XVIII. El viaje de Pío VI a Viena en 1782, que había terminado con un rotundo fracaso político y una humillación personal, había estado motivado precisamente por la política eclesiástica del canciller Kaunitz, que intentaba llevar a la práctica las ideas de Febronius acerca de la supeditación de la Iglesia al poder absoluto del monarca.

La concordia entre París y Roma -que mantuvo por algún tiempo la esperanza de recuperar las Legaciones- duró poco. En Francia, la República fue sustituida por una nueva monarquía, y con ésta resurgió el conflicto: el emperador habría de mostrar una dureza mayor que el cónsul republicano en su trato con la Iglesia. En 1804 Napoleón

---

<sup>62</sup> La negativa a renunciar de algunos obispos legitimistas produjo un cisma, el de la “Petite Église”, que sobrevivió en La Vendée hasta mediados de siglo. Cabanis (1994), pág. 92. Vid. al respecto la opinión de Dollinger (1869), pág. 214-215: *Le jour où Napoleon [...] entama des négociations à ce sujet avec Pie VII, la théorie de Bellarmin, qui faisait du pape la source de tout le pouvoir dans l'Église, remporta une victoire plus complète et plus étendue que jamais, de l'aveu même des papalins français, n'en avait obtenu la curie [...]. Le concordat de 1801 [...] fut [...] l'anéantissement, en fait, non seulement des libertés gallicanes, mais aussi de l'Église gallicane elle-même.*

hizo venir a Pío VII a París para que asistiera a su coronación. La humillación del pontífice durante aquella ceremonia sin precedentes inauguraba una nueva etapa de tribulaciones. Dos años después, la exigencia francesa de someter los Estados pontificios al bloqueo antibritánico Inglaterra provocó las protestas de Pío VII. La protección del César tenía un precio, como lo había tenido en el siglo IV. El cesaropapismo napoleónico habría convertido al pontífice en una figura ancilar, análoga a la que fue durante siglos la del segundo patriarca de la Iglesia, el de Constantinopla. El nuevo Constantino trataba al Papa como si fuera su capellán<sup>63</sup>. En su contestación al emperador aparecía ya una concepción nueva de los subterráneos romanos como lugar de refugio y sacrificio: *Estamos resignados a todo y dispuestos, si quiere, a retirarnos a un convento, a las catacumbas de Roma, a imitación de los primeros sucesores de Pedro*<sup>64</sup>.

En 1808 los franceses volvieron a ocupar Roma. El papa fue arrestado y recluido en Savona; más tarde se le trasladó a Fontainebleau. El cautiverio duró cinco años. El Emperador intentó por todos los medios someterle a sus designios. El cautivo llegó incluso a firmar un nuevo Concordato que anulaba todas las ventajas del anterior, aunque luego lo denunció por estar suscrito bajo coacción. Mientras, en Roma, las autoridades de ocupación obligaban a los sacerdotes a un juramento de fidelidad al emperador. Para muchos, aquello recordaba los sacrificios al *numen* del emperador en los tiempos del imperio pagano. Gasparo di Bufalo (1786-1837), un sacerdote que habría de ser un día canonizado, contestó con una frase lacónica que se haría célebre, y que sería adoptada como lema por los ultramontanos durante todo el siglo: *Non posso, non debbo, non voglio*<sup>65</sup>.

Pío VI no pudo regresar a Roma hasta 1814, y aún sufriría el sobresalto de los Cien días, cuando Murat invadió sus estados y tuvo que refugiarse por algún tiempo en Génova. Paradójicamente, todas aquellas humillaciones habían devuelto al pontificado la fuerza perdida durante siglos de hierática exaltación. La resistencia y la

---

<sup>63</sup> Correspondance de Napoléon I, publiée par ordre de Napoléon III, Tomo XII, pág. 39, carta de Napoleón a Pío VII, 12 de febrero de 1806: *Votre Sainteté est souveraine de Rome, mais j'en suis l'Empereur. Tous mes ennemis doivent être le siens.*

<sup>64</sup> Ferreiroa (1878), pág. 189.

<sup>65</sup> St. Gasparo del Bufalo es una de las figuras mayores del primer tercio de siglo en Roma. Entre otras cosas, se le conocía como el 'martillo de los carbonarios'. Catholic Encyclopedia. <http://www.newadvent.org/cathen/06390b.htm>, consultado el 4/5/2012.



tenacidad de Pío VII en aquella lucha desigual había despertado la admiración y el respeto de los enemigos de Napoleón (y de no pocos de sus partidarios), e hizo más por acrecentar la autoridad moral de los papas que cualquier declaración dogmática. La muerte de Pío VI y la vida de Pío VII devolvieron una vitalidad y un protagonismo político a la institución pontificia que pocos estaban en condiciones de pronosticar en 1773, cuando Clemente XIV se había visto obligado a suprimir a la Compañía de Jesús por la presión de los Borbones, en un momento en el que las luces de la Ilustración y el concierto de los monarcas absolutos en contra del ultramontanismo hacía pensar en una irremediable decadencia del episcopado universal.

Barnaba Chiaramonti, un prisionero septuagenario, había salvado con su sacrificio a la Iglesia. Su valor contrastaba con el comportamiento de aquellos obispos galicanos que en 1791 se habían puesto a salvo en el extranjero, recomendando a sus fieles la perseverancia y el martirio. El buen pastor no huye abandonando su grey a los lobos, habían escrito los feligreses de Reims en el epitafio del obispo constitucional de las Ardenas, Philibert, que permaneció en su puesto. Quizás alguno ya pensara entonces en una vieja leyenda que afirmaba que la Iglesia había arraigado en Roma precisamente porque su obispo renunció un día a la fuga y afrontó el martirio con entereza.

### **3.4. El cautiverio de Pío VII**

La imagen de Napoleón humillando a Pío VII, popularizada por estampas populares en las que el emperador golpeaba al indefenso anciano, añadiría una piedra más al edificio del mito de las catacumbas. Desde entonces, la eterna lucha del bien y del mal, del Infierno contra las Puertas de la Iglesia, estaría simbolizada por las figuras de un papa venerable y un emperador cruel y poderoso, derrotado por la mano justiciera de Dios cuando más cerca parecía estar de conseguir su objetivo.

El significado mismo de la palabra “Emperador” había cambiado en medio de aquellas turbulencias. El año de la ceremonia de París, Francisco II de Habsburgo decidió adoptar el título de Emperador de Austria: era el primer paso del proceso que conduciría, dos años más tarde, a suprimir aquel Sacro Imperio fundado en la lejana Navidad del año 800. *Vivat in eternum semper Augustus*: las mismas palabras rituales que

entonces pronunciara León III en la basílica de San Pedro ante un caudillo franco, las había pronunciado un milenio después Pío VII ante el orgulloso corso, en la catedral que apenas once años antes había sido profanada por una actriz de ópera disfrazada de Diosa Razón. La dignidad imperial estaba ahora en manos de un hijo de la Revolución, carcelero del papa, conquistador de Italia, que llegaría en el colmo del sacrilegio nombraría a su hijo "rey de Roma". Para los católicos afectos al Antiguo Régimen, el emperador Napoleón era digno sucesor de Nerón o Diocleciano, más que de Constantino o Carlomagno.

Antes de romper con el Emperador a causa del fusilamiento del duque de Enghien, Chateaubriand había empezado ya a crear su propio mito de la Antigüedad romana. En el racionalista siglo XVIII, un tratado como *Le génie* habría sido la forma más efectiva de predicar las nuevas ideas. Pero el XIX era un siglo más sentimental, y para dejar una huella duradera en los espíritus se necesitaba algo más emotivo. Por ejemplo, una narración en forma de poema. En 1809, el año de la segunda caída de Roma de la Era contemporánea, Chateaubriand publicó *Los mártires, o el triunfo de las fe cristiana* (*Les Martyrs, ou le Triomphe de la foi chrétienne*). Las catacumbas y los santos perseguidos hacían así su espectacular entrada en la escena literaria: *Voy a contar los combates de los cristianos y la victoria que los fieles alcanzaron sobre los espíritus del abismo, por medio de los esfuerzos gloriosos de dos esposos mártires*<sup>66</sup>. El poema narraba las aventuras y desventuras de Eudoro y su esposa Cimodocea, descendiente de Homero. En sus viajes sufrían naufragios y desencuentros, las crueldades de Diocleciano y sus secuaces, y encontraban refugio y consuelo entre los cristianos, cuya fe abrazaban. Allí aparecía la escena de las catacumbas convertidas en lugares de culto clandestino: tan emotiva, que el propio Eudoro, después de haber apostatado, volvía al redil tras asistir a una ceremonia subterránea; tan efectiva, que pondría de moda las catacumbas en los salones donde había reinado Voltaire hasta unos pocos años antes.

A nadie se le escapaba que la iglesia clandestina de la época del Terror había servido como modelo de aquel cristianismo de catacumbas. En cuanto a los perseguidores, algunos interpretaron las descripciones de la corte de Diocleciano como un mensaje cifrado, en el que podían reconocerse personajes del entorno de

---

<sup>66</sup> CHATEAUBRIAND, François-René de (1809): *Les Martyrs, ou le Triomphe de la foi chrétienne*. Paris: Le Normant. Primer canto, pág. 3.

Napoleón. En sus prolijas (y poco fiables) *Memorias de ultratumba*, el propio Chateaubriand presumiría de haberse inspirado en Bonaparte para pintar el retrato del feroz Galerio<sup>67</sup>.

Así fue como el Vizconde, que había empezado su carrera como director de la campaña de propaganda institucional del Concordato, acabaría siendo el profeta oficial de la Restauración, por haber denunciado al lobo perseguidor disfrazado bajo el manto de piel de cordero de Constantino.

---

<sup>67</sup> Chateaubriand (1969), pág. 534.



## CAPÍTULO X

### EL MITO DE LAS CATACUMBAS

(1815-1846)

*In Sneffels Yoculis craterem kem delibat umbra Scartaris Julii intra  
calendas descende, audas viator, et terrestre centrum attinges. Kod feci.  
Arne Saknussemm*

(Jules Verne<sup>68</sup>).

Sorprendido por su retórica ampulosa, disgustado por su melifluo lirismo, aburrido por una trama capaz de conjugar lo previsible con lo inverosímil, al lector actual le resulta difícil entender la enorme repercusión que tuvo entonces esa novela bizantina tardía que es *Los mártires*<sup>69</sup>.

Sin embargo, fue gracias a Chateaubriand que las catacumbas y sus mártires escaparon de las burlas anticlericales para convertirse, ya totalmente rehabilitadas, en un icono del siglo. La asombrosa intuición del escritor no sólo le reportó otro memorable éxito de ventas: además, había descubierto un universo sin explorar. Como aquel viajero islandés que imaginara Jules Verne, el vizconde encontró el pasadizo que conducía a un ignoto mundo subterráneo.

La misma fascinación obsesiva que impulsará a la humanidad del siglo XX a perseguir los secretos del futuro en el espacio exterior, condujo al hombre ochocentista a explorar el subsuelo en busca de los misterios del pasado. La brújula del siglo señalaba hacia abajo: el XIX sería el siglo de las profundidades, el tiempo de excavar en busca de las raíces.

---

<sup>68</sup> VERNE, Jules (1980): *Voyage au centre de la terre*. Paris : Gallimard, pág. 40. Traducción: *Desciende por el cráter del Yocul de Sneffels que la sombra del Scartaris acaricia antes de las calendas de julio, viajero audaz, y alcanzarás el centro de la tierra. Yo lo hice. Arne Saknussemm*.

<sup>69</sup>En España se hicieron varias traducciones; algunas en verso, como la versión de D. Justo Barbagero (Burgos, 1845). Entre sus múltiples imitaciones literarias en toda Europa, destaca la obra del mismo título del sueco Erik J. Staquellius (1822).

Las catacumbas, que resultarían anacrónicas en el siglo I, e inadecuadas para describir a la cristiandad del siglo III, son sin embargo un símbolo poderoso de la Era del carbón.

## **1. EL DESCUBRIMIENTO DEL PASADO**

Desde 1800, el mundo asistió asombrado a la exhumación del pasado; allí abajo estaban -siempre habían estado- las inscripciones que desvelaban el misterio de los jeroglíficos, los fósiles que desmentían al Génesis, las alhajas que un día realzaron la belleza de Helena. Brotaban nuevas ramas subterráneas del árbol del saber: la Geología, la Paleontología, la Prehistoria...

Los liberales reclamaban la voluntad popular como única fuente legítima de soberanía; el derecho divino de los reyes estaba en entredicho. Frente a un nacionalismo liberal, que buscaba su justificación en la voluntad nacional, surgió otro que veía su justificación en el pasado. El futuro dependía de las raíces.

### **1.1. Viajes subterráneos**

Gracias a la exploración del subsuelo, la Ciencia ridiculizó los ingenuos cálculos cosmogónicos de los teólogos. Los arqueólogos excavaban, y resucitaban civilizaciones perdidas, ciudades olvidadas, mundos sepultados en el polvo de los siglos. Hasta la Técnica, adalid del Progreso, conseguía sus triunfos más celebrados horadando la tierra.

De las galerías de las minas se extraía el carbón que alimentaba las calderas de la máquina que movía al mundo; los túneles permitían al tren continuar su marcha triunfal, sin detenerse siquiera ante las montañas más altas; hasta los caminos del mar se acortaban prodigiosamente gracias a la excavación de titánicos canales que emulaban la hazaña de Hércules en Calpe. Por primera vez, los gobiernos se afanaban por dibujar el mapa del subsuelo de su territorio; el descubrimiento de yacimientos provocaba guerras, impulsaba migraciones transoceánicas, transformaba la faz de los continentes.

Hoy resulta tan obvio, que ya no se piensa en ello. Pero antes de tocar las nubes, las ciudades modernas crecieron hacia abajo: redes de canales por donde fluía el agua limpia, por donde se evacuaban los desperdicios para que, por primera vez en siglos, la higiene y la salubridad fueran señas distintivas de las grandes aglomeraciones; túneles por donde avanzaban raudos los trenes subterráneos, enlazando el centro con los barrios, revolucionando el urbanismo... Un resplandor, diferente de los fuegos infernales, iluminó las profundidades: *Recordé entonces -dice Axel en la novela de Verne, al contemplar la luz que alumbra el ignoto mundo que acaba de descubrir en las profundidades- aquella teoría de un capitán inglés, que asimilaba la tierra a una vasta esfera hueca, en el interior de la cual el aire se mantenía luminoso como consecuencia de la presión, mientras dos astros, Plutón y Proserpina, trazaban sus órbitas misteriosas*<sup>70</sup>. En la topografía mítica de los occidentales, el antro de castigo cedía su puesto subterráneo al sueño del tiempo perdido y recuperado. Verne, nuevo Dante científico, enterró la vieja concepción punitiva del subsuelo con una de sus más hermosas fantasías: un mensaje cifrado que llega a través de los siglos, en las arcaicas runas de un pergamino, descubre a los modernos orfeos el camino que conduce a las entrañas del planeta. Se introducen por la boca de un volcán, atraviesan una larga galería, acceden a una gigantesca caverna que alberga una copia intacta del pasado más remoto. Bajo la majestuosa bóveda pétrea las aguas del diluvio forman un océano subterráneo que conserva una flora y una fauna extinguidas en la superficie...

Al acabar el siglo, cierto médico de Viena emulará la hazaña subterránea del profesor Lidenbrock. Él no escalará un volcán, ni luchará contra monstruos antediluvianos, pero se atreverá a descender a los estratos más profundos de la mente para afrontar la temible pregunta de la esfinge. Bajo la bóveda ósea descubrirá otro océano. Navegará por las aguas primordiales del subconsciente; descifrá el recuerdo imborrable de la seguridad del útero, y encontrará la huella del trauma primordial, la expulsión de aquel paraíso. En el comienzo de los tiempos, cuando la luz se hizo...<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup>Verne (1980), pág. 205.

<sup>71</sup> En 1799 se descubrió la piedra de Rosetta; en 1817 se intentó por primera vez la excavación de un canal en Panamá; en 1819 Thomsen inauguró en Copenhage un museo prehistórico; en 1822 Champollion descifró los jeroglíficos; en 1833 Lyell publicó *Principios de la geología*; hacia 1840 se acuñan las expresiones *Edad de Piedra*, *Edad de Bronce* y *Edad del Hierro*; en 1847 empieza la fiebre del oro en California; en 1850 se inventa el martillo-perforador para las minas; en 1854 se inaugura el túnel de Semmering; en 1856 se encuentra restos del “eslabón perdido” en Neanderthal; en 1857

## 1.2. En busca de las raíces.

Chateaubriand llegó en el momento oportuno: sus catacumbas aparecieron justo cuando la Iglesia y los príncipes emprendían una furiosa recuperación del pasado. Para los hombres de la Restauración, la lección de *Los mártires* resultaba evidente: si querían recuperar el pasado perdido, había que volver atrás, descendiendo a las profundidades. La sangre de los mártires recientes redimiría el mundo del pecado de la Revolución, como en otro tiempo lo había redimido de la corrupción de los Césares. Como reluce la veta de oro en la mina, así brillaba en el subsuelo romano la perfección de la Era apostólica.

Los católicos tenían que recuperar las catacumbas. No bastaba con la restauración artificial del Altar tal y como había sido en el Antiguo régimen: el Trono se había revelado un apoyo poco seguro. En la hora de los nacionalismos, mientras los pueblos de Europa emprendían la búsqueda de sus raíces, y exhumaban sus ancestros remotos, la reivindicación de las catacumbas era lo más parecido a un “nacionalismo católico-romano” que pueda imaginarse<sup>72</sup>.

El mito contaba con todos los elementos característicos de estos movimientos: la añoranza de una lejana *aetas aurea*, el interés filológico y literario por las antiguas epopeyas -las actas martiriales-, la recuperación de los grandes héroes fundadores, carismáticos -los mártires, y entre ellos Pedro, el mártir por excelencia-. Hasta la reivindicación política de un Estado: los Estados pontificios. Cuando llegue la moda arquitectónica de los *revivals*, Roma despreciará los ropajes góticos con los que se

---

comienza la excavación del túnel de Mont Cenis; en 1859, la del canal de Suez, y se publica *El origen de las especies*; en 1860 empieza la construcción del ferrocarril metropolitano de Londres; en 1865 John Lubbock emplea los términos *paleolítico* y *neolítico*; en 1866 Nobel descubre la dinamita como explosivo para la minería; en 1867 se abre el paso del Brennero; en 1868 se descubre el hombre de Cro Magnon; en 1869 se inaugura el Canal de Suez; en 1873 Schliemann excava las ruinas de Troya; en 1876 se descubre la cueva de Altamira; en 1886 comienza la fiebre del oro australiana; en 1892 estalla en Francia el escándalo Panamá; en 1895 se abre el canal de Kiel; en 1897 comienza la construcción del metro de París; en 1900 Freud publica *La interpretación de los sueños*.

<sup>72</sup> Al oponerse frontalmente al nacionalismo italiano, el ultramontanismo suele considerarse su contrario. Sin embargo, son muchas los puntos en común entre ambas ideologías. Anderson ha recordado la filiación religiosa de muchas de sus principios: *What I am proposing is that nationalism has to be understood by aligning it, not with selfconsciously held political ideologies, but with the large cultural systems that preceded it, out of which -as well as against which- it came into being*. Anderson (2006), pág. 9 y ss. (Cap. 2, *Cultural roots*, que comienza con una imagen sugerente: el culto nacionalista al soldado desconocido, imposible en ideologías como el marxismo o el liberalismo, pero -añadimos nosotros-, análogo al culto católico a los mártires).



vistió el resto de Europa, para reproducir en las nuevas basílicas la simplicidad idealizada de aquel joven cristianismo.

La nostalgia comenzó en el norte. Mientras en Alemania los filólogos rastreaban las raíces lingüísticas del continente, un bardo escocés seducía a Europa con la “invención” de un poema. Viejos manuscritos aparecían por doquier, tan auténticos al menos como la epopeya ossiánica. Pueblos humillados, oprimidos u olvidados, recuperaban la dignidad gracias a la milagrosa aparición de arcaicos poemas, que traían a través de los siglos el perfume de los tiempos heroicos. Rusia tuvo su *Canción del príncipe Igor*, Finlandia su *Kalevala*, Estonia su *Kalevipoeg*.... En todo el continente, los eruditos descubrían en las leyendas campesinas, hasta entonces despreciadas, un tesoro cultural, cuya cotización cultural igualaba de pronto la de valores tan consolidados como los de la Iliada. En naciones como Noruega o Grecia se inventaron nuevos idiomas, contruidos a través del extraño recurso de desenterrar lo arcaico: despreciando la lengua literaria (*bokmaal*, *katharevousa*), se había formado otra a partir de los dialectos populares (*landmaal*, *demótico*). Y es que la jerga campesina había pasado del desprecio de las clases cultivadas al aprecio de los sabios, que adivinaban en sus rudos fonemas las huellas del tiempo de las leyendas<sup>73</sup>.

Entre tanto, una fiebre arqueológica, nacida a orillas del Báltico, se propagaba hacía el sur, y alcanzaba Italia. En la Parma de Stendhal, el Conde Mosca y Fabrizio se aficianan a las excavaciones; incluso en los Estados pontificios, paradigma del atraso y el inmovilismo, se iba infiltrando la pasión arqueológica: el cerril Gregorio XVI, tan reacio a cualquier innovación, había alentado sin embargo la excavación sistemática de los yacimientos etruscos, y hasta fundó con los hallazgos un museo en el Vaticano<sup>74</sup>.

Más al sur aún, en el reino fósil de los Borbones napolitanos, junto a un inquietante volcán -humeante advertencia del poder que las divinidades subterráneas conservan sobre los mortales- despertaba Pompeya.

### 1.3. El castigo de Pompeya

Las excavaciones de Pompeya y Herculano sirven como indicador del cambio que se había producido en la percepción del pasado.

---

<sup>73</sup> Thiesse (1999).

<sup>74</sup> Frend (1996), pág. 76: “The catacombs”.

El descubrimiento de las ruinas de aquellas ciudades se remontaba a 1748. Aunque coincidió con el apogeo del neoclasicismo, Pompeya no entusiasmó a los artistas de la época. Cuando Johann Joachim Winckelmann (1717-1768), el más importante crítico de arte del momento, acudió a Nápoles con la intención de admirar los hallazgos, se desilusionó tanto, que atribuyó lo que consideraba obras de arte de segunda clase a la “decadencia” de las artes en tiempos de Nerón<sup>75</sup>. Sorprendida por los hados vestida de faena, las manos llenas de objetos banales y utilitarios, Pompeya era demasiado cotidiana para poder fascinar a aquellos artistas, interesados sólo por la obra maestra, cegados por el espejismo de “lo sublime”. La hora del arqueólogo no había sonado todavía. Su lugar lo ocupaba el *dilettante*, cazador de curiosidades de gabinete, del que es ejemplo modélico Lord Hamilton, el embajador británico ante la corte partenopea.

Con el reinado napolitano de Carolina Murat (*née* Bonaparte, 1782-1839) comienza la fortuna del yacimiento: gracias al entusiasmo de la reina, la arqueología cruzó la línea que separa al depredador aficionado del científico empeñado en la reconstrucción veraz del pasado. Ya no se trataba tanto de obtener piezas de “calidad” para el museo de Capodimonte, fundado por Carlos III, como de ser capaces de reproducir en las ruinas un ambiente donde evocar el pasado. La reina proyectaba la reconstrucción de tres casas, decoradas con sus pinturas murales, el mobiliario y los objetos originales, que recrearían la vida cotidiana de los pompeyanos de diferentes clases sociales<sup>76</sup>.

Ningún bronce, ningún mosaico conseguía igualar el interés que despertaban los restos humanos. Encontrados en las posturas más diversas, los esqueletos conseguían transmitir a través de los siglos el pavor o la resignación ante la fuerza ingobernable de la naturaleza con asombrosa verosimilitud: a su lado, el mármol resultaba frío e inexpresivo. Más fascinante aún era el hallazgo de la huella fantasmal dejada por los cuerpos en la lava o las cenizas. El deseo de salvar aquellos moldes

---

<sup>75</sup> Honour (1982) pág. 83. Para los ilustrados, estética y ética eran inseparables; de ahí que de la condena moral que les merecía el Imperio se derivase también una cierta desconfianza hacia su arte, en contraposición con el clasicismo griego de la “virtuosa” Atenas. Cfr. admiración de Goethe por el Coliseo “pese” al tiempo en el que fue construido (cap. VIII).

<sup>76</sup> Honour (1981), pág. 216.

había hecho a las excavaciones menos destructivas: en 1864 los arqueólogos encontrarían un sistema para obtener vaciados en yesos a partir de aquellas huellas<sup>77</sup>.

La impronta casi intacta del busto de una mujer presumiblemente hermosa fascinaba a los viajeros. Théophile Gautier (1811-1872) le dedicó un hermoso cuento: *Arria Marcella*. En él se cumplía el sueño de tantos visitantes de las ruinas: una noche fantasmal borraba la barrera de los siglos; a un joven le era permitido pasear por la ciudad antes de su destrucción, para encontrar el amor de su vida, una mujer desaparecida muchos siglos antes de que él naciera. A punto de consumar su unión, la inoportuna aparición del padre de la hermosa aparición -¡un fanático cristiano!- reducía a su hija a polvo y restituía al desilusionado joven a su anodina época. El bautismo había salvado al joven de compartir la eterna condena de su amada espectral... aunque hay que decir, en honor de Gautier, que muy a su pesar<sup>78</sup>.

Pompeya se convirtió durante el romanticismo en un tema pictórico de moda<sup>79</sup>. Desde comienzos de siglo, la visita a Pompeya era además una escala obligada del Grand Tour continental de los jóvenes británicos acomodados. Pronto la realeza se unió al entusiasmo general: multitud de testas coronadas -entre ellas, las de la Reina Victoria, el rey de Baviera y la Zarina-, deambularon bajo el ardiente sol napolitano para emocionarse ante los despojos de la remota tragedia. Pío IX no perdió la oportunidad de visitar las ruinas durante su exilio en Gaeta, lo que le permitiría, además, representar una escena que parecía sacada de las alegorías poéticas sobre el triunfo del cristianismo: desde lo alto del pódium del arruinado templo de Júpiter, el pontífice cristiano bendijo a los campesinos arrodillados en el foro<sup>80</sup>.

Fue precisamente Edward Bulwer-Lytton (1803-1873), un *gentleman* británico, quien mejor sabría aprovechar las posibilidades literarias de aquellas ruinas. *Los últimos días de Pompeya* (*The Last Days of Pompeii*, 1834)<sup>81</sup>, fue, después de *Los mártires*, a quien debía la inspiración, la gran novela del mito de las catacumbas en la era romántica.

---

<sup>77</sup> Corti (1995), pág. 260.

<sup>78</sup> Publicado por primera vez en 1852. GAUTIER, Théophile (1955) *Le Roman de la momie. Précédé de trois contes antiques : Une nuit de Cléopâtre ; le Roi Candaule ; Arria Marcella*. París : Garnier Frères.

<sup>79</sup> Sin ánimo de exhaustividad: *La erupción del Vesubio del año 79* ( P.H. de Valenciennes, 1813); *Escena durante la erupción del Vesubio* (J. Franque, 1827); *El último día de Pompeya* (K.P. Bryullov, 1830-1833): este último pudo servir de inspiración a Bulwer-Lytton. Honour (1981), pág. 217 y ss.

<sup>80</sup> Corti (1995), pág. 251.

<sup>81</sup> BULWER-LYTTON, Edward (1834): *The Last Days of Pompeii*. London : Richard Bentley

En la Pompeya de Bulwer-Lytton la oposición Roma-Grecia, tan cara a Chateaubriand<sup>82</sup>, se manifestaba en la superioridad innata de los helenos: Glauco, Ione y la ciega Nydia parecían disfrutar de una especie de *preparatio evangelii* pagana, que les ponía por encima de los viciosos y materialistas italianos.

Desde el punto de vista literario, la novela tenía el mérito de modernizar el género inaugurado por el francés, aplicando con éxito a la Antigüedad los métodos que Walter Scott había ya utilizado en sus recreaciones medievales. Tampoco desdeñaba utilizar los hallazgos de los arqueólogos en beneficio de la verosimilitud del relato<sup>83</sup>. Glauco habitaba la Casa del Poeta trágico. El esqueleto de un sacerdote egipcio -la forma de cuyo cráneo, según Bulwer-Lytton, permitía reconocer en él una inteligencia privilegiada, fatalmente determinada por la anatomía para el ejercicio del mal- servía para componer la figura del malvado Arbax. Los mismos restos que unos años más tarde fascinarían a Gautier, habían inspirado al británico los personajes de la frívola Julia y de su padre Diomedes. Desgraciadamente, los arqueólogos habían excavado en vano en busca de un ingrediente fundamental: en la ciudad no había catacumbas, ni huella alguna de cristianos<sup>84</sup>. Bulwer-Lytton no se dejó vencer por la dificultad.

En su novela, aparece el hermano de Ione, un joven idealista, aquejado de *spleen* romántico y angustiado por el materialismo del siglo; aunque habría que especificar que el materialismo era el del siglo XIX, mientras que se suponía que el personaje vivía en el siglo I, una de las épocas de mayor efervescencia religiosa de la historia. El sacerdote de Isis intentaba atraérselo con unos misterios egipcios que desprendían un inconfundible tufo masónico, hasta que encontraba al apóstol Olintos y a los cristianos. El novelista tampoco se privaba de la escena de leones devorando cristianos en el anfiteatro: el estallido geológico, que interrumpía el martirio de Glauco, era una manifestación de ira divina. El Vesubio ofrecía a los romanos un

---

<sup>82</sup> Chateaubriand (1803), pág. 598: *Atenas, en medio de su corrupción, nunca fue execrable; aun abrumada de cadenas, no pensaba más que en gozar, y llegó a decir que sus vencedores no la habían despojado enteramente, puesto que aún conservaba el templo de las musas..* Cfr. opinión sobre Roma, *supra*.

<sup>83</sup> El escritor se inspiraba sobre todo en la obra del arqueólogo sir William Gell. Por otra parte, el tema pompeyano no era una novedad en la literatura inglesa. El camino lo había abierto en 1830 *The vestal. A tale of Pompei* de Thomas Grey (Vid. introducción de C. García Gual, en: Bulwer-Lytton, Edward (1995): *Los últimos días de Pompeya*. Barcelona: C.L.).

<sup>84</sup> Vid. cap. III. Corti (1995)

pequeño adelanto de la gran hecatombe de la inminente caída de su imperio... para la que sólo faltaban cuatro siglos.

En definitiva, Bulwer-Lytton había tenido la habilidad de reflejar en su novela lo que la mayoría de los viajeros sospechaban: que las viciosas villas de la Campania habían pecado, atrayendo sobre sí el fuego purificador que destruyera las ciudades de la llanura. Estas escenas literarias tendrían un efecto perdurable sobre la conciencia moral de los visitantes de las ruinas: aunque ni siquiera es verosímil que hubiera cristianos en las faldas del Vesubio en el año 79, ni menos aún que sufrieran martirio, la vista de las ruinas suscita en muchos turistas esta cruel moralina: la catástrofe pompeyana fue un justo castigo divino por la persecución de los cristianos.

## **2. ROMA ROMÁNTICA**

Entre 1798 y 1808, Roma había sido invadida dos veces por las tropas francesas. El impacto sobre la conciencia de los católicos fue enorme, como lo fueron también los sinsabores del cautiverio de Pío IV y Pío VII, que recordaron las catacumbas, y los sufrimientos de san Pedro a manos de Nerón.

La Restauración de 1815 tuvo un efecto ambivalente sobre el mito. Para los católicos, las catacumbas eran el sustrato de la Roma pontificia. Tras las decepciones de Napoleón, que había demostrado lo poco que podía fiarse el sucesor de Pedro de las promesas imperiales, la soberanía política del papa sobre sus estados no podía asentarse más en la promesa de los príncipes: era la sangre de los mártires la que concedía a los papas el dominio sobre la Urbe.

Pero, una vez repuesto en su trono absoluto, Pío VII y sus sucesores se comportaron con los demás monarcas absolutos: la persecución de los patriotas liberales y nacionalistas pronto hizo víctimas, que se reclamaron mártires de la libertad.

Las catacumbas romanas podían justificar tanto el dominio temporal de los pontífices, como las ansias de libertad de los carbonarios.

## 2.1. Lübeck, Oxford y Tubinga.

En la National-Galerie de Berlín se expone un curioso cuadro pintado hacia 1816 por Johann Friedrich Overbeck (1789-1869). Es un martirio de san Sebastián, y sin embargo, nada tiene que ver con los modelos del manierismo o el barroco. Más que a los sensuales mártires pintados por Guido Reni, este casto santo se parece al personaje de Wiseman: lánguido y paciente, sufre atado a una columna rota. Alrededor, las ruinas clásicas simbolizan la decadencia de la Roma pagana; al fondo, una basílica cristiana anuncia el triunfo inminente del cristianismo.

La biografía de su autor es ejemplar respecto de la generación que rompió con la imagen ilustrada de Roma. Nacido el año de la Revolución, en el seno de una familia senatorial de Lübeck, emigró a Roma en 1810, donde fundó la *Lukasbrüderschaft*, la hermandad de pintores románticos y ultrarreligiosos que Goethe ridiculizaría dándole el nombre con el que se les conoce hoy: *Nazarenen*. Allí se convirtió al catolicismo en 1813, y allí fijó su residencia definitiva. Su muerte en 1869 le ahorró por muy poco el último acto de la agonía de la Roma pontificia.

En el agitado año de 1848, el más joven de los hijos de José Madrazo recibía la pensión de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando para continuar sus estudios en Roma. Luis de Madrazo (1825-1897) llegaba a la ciudad en un año convulso, y en pleno apogeo del mito de las catacumbas. Su *Entierro de Santa Cecilia*, fechado en 1852, acusa la influencia pictórica de Overbeck, y de las enseñanzas de De Rossi y su arqueología cristiana. Un detalle de este cuadro, propiedad del Museo del Prado, nos llama la atención: a los pies de la santa mártir, un escribano redacta, presumiblemente, el acta de su martirio: un subrayado que denota sin duda la voluntad ultramontana de mostrar el carácter histórico de estos documentos, atacados por la crítica como poco fiables. El detalle es interesante, porque dos años después, en una escena parecida, pero con muchos más personajes -*El triunfo del mártir: el cuerpo de Santa Cecilia, depositado en las catacumbas*- , el pintor francés William Bouguereau introduce al mismo escribano levantado acta. El lienzo de Madrazo –dos años

anterior a la novela de Wiseman, pero partícipe del mismo espíritu de crear una ‘nueva hagiografía’-, tendría una impronta duradera en la pintura española de historia<sup>85</sup>.

Los Nazarenos creyeron encontrar en el Lacio la pureza de una fe perdida. No les seducía la pompa de Bernini, ni la impresionante grandeza de Piranesi; tampoco les atraía, como a Stendhal, los crímenes pasionales o las intrigas. Su catolicismo no casaba con el ceremonial hierático del Antiguo régimen; su romanticismo era diferente del de autores como Byron o Keats (aunque el autor de la *Oda a una urna griega* también fue a morir a Roma, en 1821). Fugitivos del materialismo del siglo, estos neófitos sentimentales estaban fascinados por el idealismo heroico de los cristianos perseguidos. Su obra influyó en la de otro grupo de inspiración semejante, los *prerrafaelistas* ingleses, que en los años medios del siglo se sintieron también atraídos por la estética y el sentimiento del cristianismo tradicional<sup>86</sup>. En todo caso, la generación romántica se sentía fascinada por el catolicismo sentimental. El fervor de los creyentes refugiados en las catacumbas exaltaba su sensibilidad, como en otros tiempos emocionase al humanista la belleza de los versos latinos o, al ilustrado, la *noble sencillez*, *serena grandeza* (*edle Einfalt, stille Grösse*) de las ruinas. Así, mientras la historia sometía a una severa crítica los textos del Nuevo Testamento, y la ciencia se burlaba de los prodigios del santoral, el *pathos* estaba con la Roma de los papas.

La Edad Media estaba de moda: sus raíces estaban en las catacumbas. Años después, cuando el romanticismo ya había sustituido su originaria rebeldía por un exceso de sentimentalidad, un escritor español expresará de esta forma inequívocamente romántica la experiencia psicológica que suponía la visita a las catacumbas: *Por muy contentos que vedís a los viajeros, que en un día claro de invierno dejan la claridad ofuscada de la vía Appia para bajar al subterráneo de san Calixto, por muy libre-*

---

<sup>85</sup> Navarro (2007), que menciona otro cuadro más del mismo tema, obra del austriaco Johannes E. Scheffer von Leonhardschoff, pintado en una fecha más temprana, 1821. Significativamente, en este ejemplo anterior a las excavaciones de De Rossi, el cuerpo aparece ante el fondo de un paisaje, siguiendo un modelo tradicional.

<sup>86</sup> Ninguno de estos grupos desarrolló en la pintura las posibilidades que ofrecía el mito literario de las catacumbas, sin duda debido a su dependencia formal del Quattrocento: el tema carecía casi totalmente de tradición pictórica (excepto el martirio, demasiado sangriento para su sensibilidad). Aunque hubo que esperar al cine para que la mitología ultramontana encontrase su iconografía definitiva, a mediados de siglo hubo en Francia un cierto interés pictórico por las catacumbas. F. M. Granet, discípulo de David, que ya se había encargado de ilustrar *Les Martyrs*, pintó hacia 1846 una escena de este poema, *Eudore dans les catacombes*. En el museo d’Orsay se exponen dos obras más ambientadas en los subterráneos romanos: *Les martyrs aux catacombes* (Jules Lenepneu, 1855) y *Funerailles au colombarium de la maison des Césars* (Hector Leroux, 1864).

*pensadores y muy despreocupados que se muestren al comenzar la excursión, tened por seguro que en su pecho hay algo que oscila y late con desacostumbrado movimiento, que por su cabeza cruzan ideas de un orden que subyuga [...] para todos hay voces elocuentes en el silencio de las catacumbas. ¿Quién no lleva en el alma las cenizas de un ser querido? ¿Quién no lleva algún epitafio escrito en el corazón?*<sup>87</sup>.

En Inglaterra, la atracción del catolicismo romántico sobre la juventud tuvo un marcado carácter elitista. Mientras prosperaba entre las clases medias las nuevas formas de piedad protestante, entre los espíritus aristocráticos de Oxford una fiebre medievalizante les impulsaba a alejarse de la prosaica Iglesia oficial. Frente al aspecto anodino y burgués del clero anglicano, convertido mero funcionariado, los sacerdotes católicos, revestidos con sus brillantes estolas y la dignidad de su sagrado ministerio, brillaban con una luz procedente de tiempos pasados. Embargados por el incienso, fascinados por los vitrales y la música sacra, los cachorros de la nobleza desafiaban al sentido común, y dedicaban sus esfuerzos a defender el carácter literal de los milagros.

Aunque ruidosa, esta tendencia fue minoritaria dentro del protestantismo, y apenas tuvo resultados prácticos. Aparte de alguna conversión notable, como la de Newman, su resultado más visible sería el florecimiento, más intelectual que demográfico, del catolicismo inglés en los años medios del siglo: los de *Fabiola*. A la larga, fue mucho más decisiva y determinante para la formación del mito el surgimiento de una corriente antagónica: el protestantismo liberal.

Sus raíces estaban en los movimientos racionalistas que habían florecido en la Alemania de finales del siglo XVIII. Su objetivo era armonizar la religión con la ciencia moderna, dando a la fe un apoyo racional, y poniendo la relación subjetiva del creyente con Dios por encima de los ritos y las tradiciones. Schleiermacher le había dado una justificación teológica, de la misma manera que Hegel le proporcionaría el indispensable soporte de una filosofía de la historia. A partir de 1820, ambos elementos encontrarían su síntesis en la Escuela de Tubinga.

Los miembros de esta escuela emprendieron el examen de los textos paleocristianos, apoyándose en una vasta erudición y en los nuevos métodos de investigación filológica. De la Ilustración habían heredado la vocación crítica y el rechazo de apriorismos teológicos, que les impulsaba a poner en duda la autoría de

---

<sup>87</sup> Catalina (1873), pág. 734.



muchos textos canónicos y afirmar el carácter mitológico de muchos pasajes. La afirmación de F. Christian Baur suponía toda una revolución: *El cristianismo es un fenómeno histórico, y como tal debe resignarse a ser estudiado históricamente*<sup>88</sup>. Por primera vez, el estudio de las herejías no quedaba limitado a la búsqueda de argumentos para su refutación teológica. El conocimiento de las doctrinas heréticas permitía percibir, apoyándose en el método dialéctico, la propia evolución de la ortodoxia. El cristianismo no era pues un corpus doctrinal revelado, compuesto de dogmas inalterables, sino el resultado de un proceso histórico largo y complicado, que múltiples factores materiales -intereses económicos o políticos, ambiciones personales, el azar- habían ido modelando a lo largo de los siglos. Fue precisamente esta interpretación la que obligó a los teólogos e historiadores católicos a adentrarse en el terreno resbaladizo de la historia de los dogmas<sup>89</sup>.

Ya hemos visto en la primera parte la importancia que tuvieron estos descubrimientos para la comprensión del primitivo cristianismo. Lo que nos interesa ahora es de qué manera estaban influyendo en el mito de las catacumbas. Baur rechazaba la versión tradicional de las relaciones entre Pedro y Pablo; afirmaba que el ciclo legendario de san Pedro se había formado en la primera mitad del siglo II, como resultado de las luchas doctrinales provocadas por el gnosticismo<sup>90</sup>. Y dudaba de la estancia de Pedro en la Urbe<sup>91</sup>.

Por el momento, Roma sólo podía responder con anatemas, y confiar en que estas querellas exegéticas, cargadas de plúmbea erudición germánica, no tuvieran una gran repercusión pública. Sólo lo consiguió en parte. En sus crónicas romanas, Stendhal pone en boca de un supuesto *M. von\*\*\** las dudas sobre la venida de San Pedro a la ciudad<sup>92</sup>.

---

<sup>88</sup> Zeller (1883), pág. 103.

<sup>89</sup> Ese sería el campo de investigación de la Universidad católica de Tubinga, y en especial de Hefele, historiador de los dogmas.

<sup>90</sup> Zeller (1883), pág. 60.

<sup>91</sup> Tesis expuesta en *Paulus, Apostel Jesu Christi* (1845).

<sup>92</sup> En una primera versión manuscrita incluyó una larga nota sobre el asunto, que más tarde suprimió por temor a la censura. Stendhal (1997), pág. 710.

## 2.2. Crónicas romanas.

Desde comienzos de siglo la novela gótica excavaba galerías en los rincones más profundos de la psique de los europeos: tras el imperio de las Luces, los ojos del Romanticismo se complacían en la oscuridad; su mente prefería el misterio a las certidumbres de la razón. Ya hemos visto como fascinó el tópico paleocristiano a espíritus nostálgicos del pasado como los nazarenos o los anglicanos del movimiento de Oxford. Pero, ¿cuál fue la interpretación liberal del mito de las catacumbas?

En 1807 Anne-Louise Germaine Necker (1766-1817), más conocida como Mme. de Staël, describe en *Corina o Italia (Corinne ou l'Italie)* el itinerario romano de los visitantes de principios de siglo. Aunque sigue casi paso por paso el rumbo marcado por los diarios de su admirado Goethe, podemos ya detectar la rapidez con que cambiaba la consideración de las catacumbas romanas desde la publicación de *Le Génie du Christianisme*. La protagonista lleva a pasear a Lord Nevil por la vía Apia. Sólo visitarán los monumentos funerarios paganos, pues Corina comparte la comparte la claustrofobia goethiana: *No os llevaré a las catacumbas [...] Este refugio de cristianos perseguidos tiene un algo tan sombrío y tan terrible, que no puedo tomar la decisión de volver allí.* Pero, mujer a la moda, no puede evitar referirse por lo menos al nuevo tópico de la compasión hacia los mártires, aunque sea formulado de forma ambigua: *Sin duda, uno siente admiración hacia esos hombres que, sólo por el poder del entusiasmo, han podido soportar esta vida subterránea, y se han separado así enteramente del sol y de la naturaleza; pero el alma se encuentra tan a disgusto en este lugar, que no puede resultar ningún bien para ella.* Mezcla extraña, que refleja el espíritu cambiante de los tiempos: el "disgusto" goethiano junto al "sentimiento" de Chateaubriand<sup>93</sup>.

El mito de las catacumbas era demasiado complejo para ofrecer siempre la misma cara. En la Restauración, los mártires del Terror blanco habían sustituido a los del Terror rojo. En particular, el gobierno de los papas se había revelado una asfixiante tiranía. En 1819, Shelley encontró nada más llegar a Roma una imagen simbólica de la situación de Italia: trescientos presos cargados de cadenas trabajaban en la Plaza de San Pedro. Ni siquiera las maravillas del arte conseguirán borrar de la

---

<sup>93</sup> STAËL, Mme. de (1989): *Corina o Italia* (2 vol.). Barcelona: Orbis: vol. I, cap. II del libro V, pág. 104.

memoria del poeta la impresión de aquella imagen terrible. Vistas del lado de los liberales perseguidos, las apostólicas catacumbas se convertían en tenebrosas mazmorras subterráneas donde la iglesia escondía secretos inconfesables. Desde su origen, el mito de las catacumbas tuvo su contrapartida heterodoxa: las cuevas del Vaticano, las celdas del Castello de Sant'Angelo donde languidecían los enemigos del papa, y, desde luego, los contubernios subterráneos de los jesuitas. El restablecimiento de esta orden por Pío VII en 1814, al mismo tiempo que se adoptaban otras medidas represivas y reaccionarias, había asociado a la Compañía con el terror blanco y el orden del Congreso de Viena.

En Francia, la “Congregación” era el nombre que recibía una misteriosa sociedad ultrarrealista. Fundada en secreto durante la Revolución, seguía operando tras la Restauración, manejando desde la oscuridad los resortes del poder. La sombra de esta diabólica organización -también conocida como “el partido clerical” o, simplemente, los “jesuitas”<sup>94</sup>- planea sobre toda la narrativa francesa referida a la Restauración y la Monarquía de Julio, desde Balzac a Giono. Pero sería Stendhal (Henri Beyle, 1783-1842) quién llegaría hasta el final en la exploración de sus posibilidades literarias, convirtiéndola en protagonista colectivo y secreto de su principal novela: es el “negro” sobre el que se destaca, en rojo, la figura trágica y heroica de Julian Sorel, víctima del destino... y de la perfidia “jesuítica”<sup>95</sup>.

Por otra parte, la metáfora de los refugios subterráneos también podía tener para los liberales una lectura positiva no menos sugerente. Mientras que en la superficie imperaba el orden impuesto por la Santa Alianza, en el subsuelo de toda Europa proliferaban movimientos clandestinos contra la alianza del Trono y el Altar. Los principios herederos de la Revolución francesa se habían refugiado simbólicamente en sus propias catacumbas. El miedo por la subversión subterránea

---

<sup>94</sup> Parece que bajo con mismo nombre se confundían varias asociaciones secretas diferentes. La que dio lugar al mito fue la de los “Caballeros de la fe”, fundada por Bertier de Sauvigny, una especie de masonería blanca, que, al parecer, no tenía ningún lazo directo con la Compañía. Guillemou, Alain: *Los Jesuitas*. Oikos-Tau, Barcelona, 1970: pág. 99 y ss.

<sup>95</sup> Aunque la interpretación del misterioso título de Stendhal no se agota con esta explicación política, ésta debía ser la lectura más obvia para el público de 1830. Así lo explicaba una crítica -adversa- de la época: *Selon moi, M. de Stendhal, ayant eu le dessein de peindre la société telle que l'avait faite le jésuitisme de la Restauration, et ne voulant pas se hasarder à intituler son ouvrage “Le Jésuite et le Bourgeois”, par exemple, ou bien encore “Les Libéraux et la Congrégation”, a imaginé de désigner les uns et les autres par des couleurs emblématiques: de là ce titre [...]*. STENDHAL (1997): *Le Rouge et le Noir*. Paris : LGF: dossier, pág. 540.

hacía temblar a todas las cortes europeas. En Italia, la asociación secreta por excelencia adoptó un nombre de inconfundible raigambre geológica: la “carbonería”. Las crónicas romanas de Stendhal (*Promenades dans Rome*, 1828) se describe una ciudad muy diferente al “sublime” escenario de Corina: una ruina viva, sucia, miserable y pintoresca, donde los crímenes -pasionales o políticos- están a la orden del día. Los puñales de los sicarios acechan en la oscuridad de los callejones; se vierten los venenos en los banquetes y en el humilde rancho de las prisiones. La teocracia pontificia todavía era capaz de una gran crueldad. Los ultras “sanfedistas”, protegidos por el poderoso partido de los Zelanti, ejercían impunemente la represión de los patriotas. Los carbonarios son precisamente los protagonistas del cuento *Vanina Vanini*, en el que la pasión amorosa y la política se entremezclan en una trama en la que no faltan fugitivos disfrazados, reuniones secretas, conjuras, traiciones y venganzas. Paseando junto a la prisión de Sant’Angelo, Stendhal pregunta al carcelero acerca del *Barbone*, un famoso bandolero allí encerrado, pero no consigue apenas información sobre los carbonarios encerrados en esa prisión (excepto que muchos de ellos se han vuelto devotos)<sup>96</sup>. Es la misma prisión de la que, en *Los Cenci*, sale camino del suplicio la bella y desventurada Beatriz, decapitada por orden de Clemente VIII.

Los dos períodos de la historia de Roma que fascinan a Stendhal son la Antigüedad gentil y el Renacimiento... no menos pagano. Siguiendo un tópico centenario, esas dos etapas están simbolizadas respectivamente por el Coliseo y la basílica de San Pedro<sup>97</sup>: las catacumbas no le interesan, al menos en su versión católica ultramontana. En su morosa crónica, apenas hay lugar para alguna aparición casual a los mártires, siempre acompañada de un distanciamiento irónico, cuando no de un pensamiento francamente irreverente. *Se ve que morir por la fe alegremente estaba de moda en África hacia el año 204, como hacerlo, por así decirlo, sin dignarse a preocuparse por la muerte, estaba de moda en la prisión de la que Mme. Roland salió para ir al cadalso*<sup>98</sup>, dice con humor macabro y jacobino a propósito de las santas cartaginesas Perpetua y Felicidad, ridiculizando de paso el tópico ultramontano y legitimista, que comparaba a los

---

<sup>96</sup> Stendhal (1997): pág. 261. Por una ironía de la historia, en el siglo en el que los borbones napolitanos, aliados del papado, representaban al régimen más reaccionario de Italia, su apellido, deformado por el habla popular -*barbone*-, servía para asustar a los niños romanos con el recuerdo del general que dirigía las tropas imperiales en 1527.

<sup>97</sup> Stendhal (1997), pág. 16.

<sup>98</sup> Stendhal (1997): pág. 361.

mártires de la Revolución con los antiguos. Durante la visita a la iglesia de Santa Inés le conmueve fugazmente el recuerdo de las persecuciones contra los cristianos: pero, avergonzado de su debilidad, añade seguidamente una consideración digna de Voltaire: *Hemos encontrado aquí ese respeto por las antigüedades cristianas que a veces conmueve nuestros corazones, a pesar del recuerdo de lo que los cristianos han hecho cuando ellos han sido los más fuertes.* Y para que no queden dudas, añade en una nota la referencia a un *auto de fe* madrileño...<sup>99</sup>.

La indiferencia de Stendhal hacia los mártires de las catacumbas, la manera en la que invierte literariamente el mito, se explican además por razones biográficas: la infancia de Henri Beyle, nacido en el seno de una familia católica y conservadora de Grenoble, estuvo marcada por una pésima relación con su devoto padre.

Stendhal conocía de demasiado cerca las “catacumbas” como para idealizarlas: durante el Terror, ayudaba en las misas clandestinas que se celebraban en la casa paterna, que describe de tal manera, que parece que hablara de una catacumba: *estrecha, sombría, húmeda*. Pero el recuerdo predominante de los años 1792-1794 no sería el de la heroica iglesia perseguida, sino el de la “*tyrannie Raillane*”<sup>100</sup>, el nombre del cura refractario -*vrai jesuite*- que amargó esos años con su hipocresía y despotismo, y que había adoptado el papel represor del padre mientras éste estuvo encarcelado durante el Terror. Al revés que en el caso de Chateaubriand, o de Balzac, la Iglesia de las catacumbas despertaron en Stendhal una invencible aversión: *yo odiaba al abate, odiaba a mi padre, origen de los poderes del abate, y odiaba todavía más a la religión en nombre de la cual me tiranizaban*.<sup>101</sup>.

### 2.3. Las catacumbas de la libertad.

A principios de siglo, los acuerdos de Ratisbona (*Reichsdeputationshauptschluss*, 1803) que liquidaron el Imperio habían supuesto en Alemania la ruina de muchas iglesias y la dispersión del patrimonio eclesiástico. El dolor ante aquella destrucción

---

<sup>99</sup> Stendhal (1997): pág. 519-520.

<sup>100</sup> Escritas hacia 1835-36, pero publicadas póstumamente, en 1890: Stendhal (1973), pág. 89 *je haïssais l'abbé, je haïssais mon père, source des pouvoirs de l'abbé, je haïssais encore plus la religion au nom de laquelle ils me tyrannisaient*

<sup>101</sup> Stendhal (1973), Pág. 99.

dejó una impronta cristiana en el romanticismo alemán, y fue uno de los factores que contribuyeron a la fundación de la *Lukasbrüderschaft*<sup>102</sup>. Tras la oleada revolucionaria de 1830, la expropiación de los bienes eclesiásticos en los estados del sur de Europa donde habían triunfado los liberales plantearía de nuevo un dilema ideológico y estético: mientras los católicos lamentaban el derribo de tantos monumentos venerables, muchos liberales saludaban la desaparición de esos mismos edificios, en los que no veían sino antros de tortura y oscurantismo.

George Sand (A. Aurore L. Dupin, baronne Dudevant, 1804-1876) visitó España al año siguiente de la desamortización de Mendizábal. Coherente con sus ideas liberales, la escritora defendía con vehemencia la política del ministro. Las ruinas del convento de los dominicos en Palma de Mallorca le inspiraron una fantasía en la que su genio latino se burlaba del sentimentalismo cristiano de moda en Alemania.

Un artista septentrional -quizás un *Nazarener*- llora sobre las ruinas del templo, cuando le sorprende una aparición inesperada: es un fraile prematuramente envejecido, ex-convicto de la Inquisición. Indignado ante las lamentaciones del poeta, que llora la destrucción de aquel lugar de oración en nombre de la Libertad, el recién llegado conduce al soñador al subsuelo del edificio: *En el fondo de esa pavorosa cripta de piedra y cemento, como fauces abiertas en el seno de la tierra, se veían celdas sin aire ni luz, separadas unas de otras por muros macizos tan gruesos como los que pesaban sobre sus lúgubres bóvedas... Joven -dijo el fraile-, estos fosos que ves no son pozos, no son siquiera tumbas; son los calabozos de la inquisición. Aquí es donde, durante muchos siglos, han perecido lentamente todos los hombres que, ya culpables, ya inocentes ante Dios, [...] han osado pensar de distinta manera que la Inquisición [...] si yo hubiese sido pintor, hubiera hecho un hermoso cuadro del día de mi libertad. Hubiera representado en él hombres osados y robustos, con el martillo en una mano y la tea en la otra, penetrando en esos limbos de la Inquisición que acabo de mostrarte, y levantando de la losa fétida espectros de ojos apagados y sonrisa azorada. [...] Esta ruina, que es para ti un objeto de tristeza y consternación, es para mí un monumento más religioso de lo que fue antes de su caída*<sup>103</sup>.

Unos años después, al otro lado del Atlántico, Edgar Allan Poe (1809-1849) daría a esa imagen la categoría de una pesadilla metafísica. En *El pozo y el péndulo* (*The Pit and the Pendulum*, 1842), aparece una infernal mazmorra de la Inquisición española,

---

<sup>102</sup> Benz. (1956) y Klessmann (1979).

<sup>103</sup> Sand (1989): *Un invierno en Mallorca*. Barcelona: Orbis. Pág. 91.

inolvidable símbolo subterráneo de la maldad humana. El antro toledano era el negativo simbólico de las catacumbas romanas.

El título de la obra clásica del anticuario Antonio Bosio (1575-1629) -*Roma Sotterranea* (1632)- le servirá al escritor franco-suizo Charles-Emmanuel Didier (1805-1864) para encabezar una novela que muy pronto se convertirá en la biblia de los patriotas italianos. Didier compartía con Georges Sand (a la que estuvo unido sentimentalmente), la antipatía hacia el catolicismo ultramontano. La ciudad que describe Didier en *Roma subterranea, o los misterios de sanfedistas y carbonarios* (*Rome souterraine*, 1837)<sup>104</sup> recuerda más a la de las historias renacentistas de Stendhal que a los escenarios sublimes de Corina: en ella pululan carbonarios idealistas, cardenales ambiciosos, espías y traidores; en la penumbra se desarrollan conjuras, tramadas por las organizaciones secretas, la curia o los embajadores de las grandes potencias. Y, por supuesto, los mártires, los auténticos sucesores de los mártires de Cristo, son los carbonarios: *Para ellos, los carbonarios ya eran mártires. Cuando las simpatías del pueblo se inclinan por una causa, su brazo, creedme, no tardará en armarse por ella, y es entonces cuando esa causa triunfa, como triunfaron los mártires cristianos*<sup>105</sup>, pues los carbonarios son para la Roma del Vaticano, lo que los cristianos fueron para la Roma de Nerón<sup>106</sup>. Tras narrar la aventura heroica y trágica de Anselmo, prototipo del mártir patriótico, Didier se centra en la figura del gran penitenciario, que desde el más humilde origen ha ascendido hasta convertirse en el cardenal de Pétralie. Un plan secreto, urdido por los carbonarios, debe desembocar en su elección como nuevo papa: una vez en el trono pontificio, Julio IV deberá llevar a cabo la obra de la liberación de Italia. Pero las intrigas de la curia y las maniobras de Austria en el cónclave impiden la elección. La novela termina con una llamada a la lucha: el protagonista se pregunta si no será él eslabón destinado a *unir a la generación de los mártires, la generación de los vengadores*<sup>107</sup>.

El sueño de Didier y de los patriotas en la década de 1830 -la elección de un papa nacionalista y liberal- habría de ser la pesadilla de los ultramontanos durante décadas. Y mientras Didier popularizaba la imagen de Roma como una ciudad de

---

<sup>104</sup> Didier (1841)

<sup>105</sup> Didier (1841), pág. 363: *Pour eux déjà les carbonari étaient des martyrs. Quand les sympathies du peuple sont pour une cause, son bras, croyez-moi, ne tarde pas à s'armer pour elle, et c'est alors qu'elle triomphe comme les martyrs chrétiens ont triomphé.*

<sup>106</sup> Didier (1841), pág. 362: *pour la Rome du Vatican, ce que les chrétiens étaient pour la Rome de Néron.*

<sup>107</sup> Didier (1841), pág. 390: *unir à la génération des martyrs la génération des vengeurs.*

doble fondo, minada de intrigas y conjuras, los arqueólogos se afanaban por estudiar científicamente su subsuelo. En 1844 el arqueólogo jesuita Giuseppe Marchi (1795-1860) publicó *Monumenti delle arti cristiani primitive*, el primer estudio científico de las catacumbas, precedente directo de la *Roma sotterranea cristiana* de De Rossi<sup>108</sup>.

Ese mismo año Alexandre Dumas (1802-1870) aprovechó la moda de las catacumbas para localizar en ellas la escena culminante de *El conde de Montecristo* (*Le comte de Montecristo*, 1844). En las catacumbas de San Sebastián, junto a las osamentas de los mártires, está el escondite de la banda de Luigi Vampa<sup>109</sup>. Los bandidos, que han secuestrado al avaro Danglars por orden del conde, encierran al banquero en una celda para arrebatarse los millones que ha estafado a los pobres. En ese lugar sagrado, rodeado de las osamentas de los mártires, el antiguo cautivo de las mazmorras de If encuentra la paz y da por concluida su terrible venganza.

---

<sup>108</sup> Marchi era Superintendente de Sagradas reliquias y cementerios. A él se debe el primer intento serio de conseguir una cronología fiable, y la práctica, que causó escándalo, de dejar los descubrimientos en su lugar originario, en lugar de transportarlo a alguna iglesia. Frend (1996), pág. 77 y ss.

<sup>109</sup> Dumas (1845), vol. VI, capítulo I: “Les catacombes de Saint Sébastien”.



## CAPÍTULO XI

### EL PAPA ANGÉLICO

(1846-1859)

*En un sentido importante, Pío Nono fue la figura central de mediados del siglo XIX. Pero llamamos a las épocas por el nombre de sus árbitros políticos, y por eso hablamos de la Europa de Metternich o de Bismarck, de manera que el período entre la fuga de Metternich en 1848 y la fundación del Imperio alemán en 1870 se convierte en la Europa de Napoleón III o de Palmerston. Pero si, como hizo Shakespeare, eligiésemos para nuestro título al héroe trágico y doliente, entonces el período central del siglo se llamaría la era de Pío IX - por las mismas razones por las que Shakespeare llamó a sus obras Rey Lear u Otelo, en vez de Goneril o Yago.*

(E.E.Y. Hales)<sup>110</sup>

En 1846, a la muerte de Gregorio XVI, los Estados pontificios se encontraban al borde del desastre. Elegido en plena resaca de las revoluciones de 1830, el papa camalduense se había guiado durante esos quince años por la severidad que distinguía su regla. Desde la elección de su nombre -un homenaje a Gregorio VII, el monje que humillara al emperador en Canossa-, todas las acciones de su pontificado habían estado marcadas por la intransigencia frente a las aspiraciones del Estado y el rechazo de cualquier innovación.

Gregorio XVI (1765-1846, papa desde 1831) fue el primer pontífice en condenar doctrinalmente el liberalismo, afirmando solemnemente que la *Iglesia universal rechaza toda novedad*, y calificando la libertad de conciencia de *pestilente error*<sup>111</sup>. Su compromiso con el Antiguo Régimen supuso el fin de la concordia que Pío VII había conseguido reinstaurar entre la Iglesia y las potencias católicas: rompió las relaciones diplomáticas con Portugal y España, y provocó la frialdad de las nuevas

---

<sup>110</sup> Hales (1954), pág. IX: *In an important sense, Pio Nono was the central figure of the mid-nineteenth century. But we name epochs after the their political arbiters, we talk of Metternich's Europe, and Bismarck's Europe, so that the period between the flight of Metternich in 1848 and the foundation of the German Empire in 1870 becomes Napoleon III's Europe or Palmerston's. If, with Shakespeare, we were choose for our title the suffering tragic hero, the symbolic central character, then the middle of the century would be called the age of Pio Nono -for the same reasons as Shakespeare called his plays King Lear or Otello, rather than Goneril or Iago.*

<sup>111</sup> Encíclica *Mirari vos* (1832): 4, 10.

autoridades francesas y belgas. La condena de Lamennais y de la democracia cristiana enfrentó a la jerarquía con los católicos liberales. Su falta de sensibilidad en el caso polaco -en 1831, en plena campaña represiva contra los insurrectos, había reprendido a los católicos, llamándoles a la obediencia de su legítimo soberano, el *magnánimo* Zar- le enajenaron las simpatías de la opinión pública, conmovida por la tragedia de aquel pueblo católico.

La actitud retrógrada adoptada por Gregorio XVI se reflejaba claramente, desde el punto de vista religioso, en el culto de moda durante su pontificado: el de santa Filomena, virgen y mártir de las catacumbas.

## **1. LOS PRIMEROS AÑOS DEL PONTIFICADO DE PÍO IX**

En 1846, la tormenta que dos años después recorrería Europa rugía ya ante las puertas selladas del cónclave. En Rimini había estallado una insurrección; otra se preparaba en Ancona. En Roma, la administración era incapaz de hacer frente a los gastos. La hacienda estaba en quiebra: el déficit acumulado cuadruplicaba los ingresos brutos anuales. En el interior del Vaticano los partidos del Sacro colegio se aprestaban para las intrigas y maniobras de rigor, las potencias movían sus hilos para favorecer sus candidatos, o vetar los del adversario. Sin embargo, muchos fieles esperaban que esta elección fuera distinta: que olvidando las mezquinas intrigas y despreciando los intereses de los poderosos, los cardenales escogerían por fin al segundo Pedro, al ansiado *papa angélico*.

### **1.1. *Blanquerna*, o el mito del “Papa angélico”**

A veces la historia sorprende con saltos inesperados: para rastrear los orígenes de las expectativas que se habían concitado en Roma con ocasión del cónclave de 1846 habría que remontarse a la crisis que sacudió la Iglesia occidental en el siglo XIII. En aquel momento, las transformaciones que sufría la sociedad europea -la crisis del feudalismo, la resurrección de las ciudades- habían provocado una mutación espiritual que pronto tuvo su reflejo religioso en la fundación de las

órdenes mendicantes y en los movimientos heréticos que, surgidos por doquier, desgarraban la cristiandad.

Hacia 1283 el mallorquín Ramon Llull (1232-1315) escribió el *Llibre d'Erast e Blanquerna* (o simplemente *Blanquerna*), una obra única, extraño mestizaje de novela de caballería, hagiografía y profetismo. Inspirado en las doctrinas místicas del abad Joaquín de Fiore acerca del advenimiento de la Edad del Espíritu Santo, e influido por la exaltación espiritual que agitaba a la orden franciscana, Llull había imaginado la biografía del papa perfecto.

Blanquerna nacía de padres santos, en medio de grandes prodigios; desde pequeño se acumulaban los signos que le presentaban como un personaje escogido por Dios. Iniciaba su carrera en la caballería andante; luego, el caballero sin miedo y sin reproche ingresaba en la Iglesia, y su virtud y santidad le conducían hasta la silla de San Pedro. Desde allí, reformaba la Iglesia, y conseguía la paz entre todos los monarcas cristianos, a los que unía en la lucha común contra el Infiel. Finalmente, abandonaba todos los honores para abrazar la vida contemplativa.

En 1294 los cardenales creyeron encontrar el pontífice del Espíritu Santo en un humilde ermitaño con fama de santidad, Pietro da Morrone, que adoptó el nombre de Celestino V (1209-1296). Pero muy pronto las esperanzas depositadas en él se vieron defraudadas. Agobiado por la responsabilidad, perdido en medio de las intrigas de la curia, Celestino abdicó como el Blanquerna de Llull<sup>112</sup>. Su sucesor, Bonifacio VIII, le mantuvo cautivo hasta su muerte por miedo al cisma. Por si fuera poco, Dante le condenó al infierno a causa de *il gran rifiuto*<sup>113</sup>. Poco después, el papado entraba en una aguda fase de decadencia: tras la deshonra de Anagni, Bonifacio VIII moriría cautivo del rey de Francia. En 1309 los papas se trasladaban a Aviñón; empezaba *la cautividad babilónica de la Iglesia*.

El sueño de un papa perfecto, garante de la paz de la cristiandad y artífice de una nueva Edad de Oro, permaneció dormido durante varios siglos en el imaginario colectivo de los católicos: entretanto, los papas volvieron a Roma y estalló el gran

---

<sup>112</sup> Existe una polémica sobre la redacción final de *Blanquerna*. La mayoría de los expertos se inclina por atribuirle una fecha tardía: Llull habría pues adaptado la narración a la abdicación de Morrone.

<sup>113</sup> Dante, *Inferno*, III Canto, 60: *Che fece per viltade il gran rifiuto*.

cisma de Occidente; los concilios tomaron el timón de la nave de la Iglesia, y la autoridad de los sucesores del Pescador descendió hasta su punto más bajo.

El Renacimiento y la Reforma trajeron consigo una nueva etapa en la historia del pontificado: en el mejor caso, los papas de los siglos XVI al XVIII fueron generosos mecenas, hábiles políticos e insignes diplomáticos; hasta hubo algún buen general, como Julio II. Pero, desde luego, ninguno de ellos mereció el apelativo de “angélico”. Alguno hubo con madera de santo, como Adriano VI, pero los romanos le odiaron por su dureza. El único que subió a los altares, Pío V (pontificado: 1566-1572), tuvo como principal mérito la intolerancia: liquidó los últimos restos del Renacimiento, concertó la Liga que vencería en Lepanto y consolidó el cisma anglicano excomulgado a Isabel I. En Roma se le recordó sobre todo por su afición a los autos de fe y a las ejecuciones públicas.

Como en tantas otras cosas, la Revolución francesa supuso un giro radical en la evolución del pontificado. Aunque su vida no había sido precisamente ejemplar - su nepotismo consiguió escandalizar a un pueblo indulgente con el más frecuente de los pecados papales-, la muerte en cautividad de Pío VI devolvió a la Santa Sede la dignidad perdida: él fue también el que más se aproximó a los legendarios *Dies Petri* - los veinticinco años en Roma atribuidos a Pedro, que según la tradición, ninguno de sus sucesores habría de superar-, pues su pontificado de veinticuatro años y medio fue el más largo de la historia de la Santa Sede hasta entonces.

Pío VII, elegido en circunstancias dramáticas, fue para muchos el hombre providencial. Aunque los legitimistas nunca le perdonaron el concordato y su asistencia poco lucida a la ceremonia de coronación de Napoleón, la firmeza de su conducta posterior y su resignación ante las adversidades merecieron la simpatía general. Su larga cautividad le valió la identificación automática con *Petrus ad vincula* (Pedro encadenado); algunos le consideraron como un mártir, e incluso como el papa perfecto largamente esperado: De Maistre, que en 1819 había publicado la biblia ultramontana -*Du Pape*- le describiría sin ambages como el segundo Pedro<sup>114</sup>.

Sin embargo, el papa Chiaramonti, que casi igualó el récord de su predecesor (veintitrés años de pontificado), vivió lo suficiente como para volver a reinar tras la

---

<sup>114</sup> *Du Pape*, en Maistre (1841), especialmente la parte dedicada a la soberanía temporal de los pontífices, pág. 325 y ss.

Restauración. La torpeza de su gobierno absoluto puso de manifiesto sus carencias. La represión, su alianza con los poderosos, y sobre todo la evidencia del fracaso de su política temporal -sus Estados servían en toda Europa como ejemplo de la ineficacia y corrupción del Antiguo Régimen- desilusionaron al *popolo minuto*.

Aún así, ninguno de sus sucesores inmediatos pudo igualarle en carisma: ni el reaccionario León XII, ni el efímero Pío VIII, ni menos aún el impopular monje, Gregorio XVI.

## 1.2. La elección del papa Mastai.

Paradójicamente, fue la animadversión austríaca hacia su persona lo que daría al papa Mastai una popularidad sin precedentes desde los tiempos de Pío VII. En 1846 los italianos esperaban un prodigio que librara a la península de la opresión extranjera y de la división. Como reacción contra el inmovilismo de Gregorio XVI, querían a un papa audaz, capaz de tomar la iniciativa en una situación insoportable: algo así como el cardenal de Pétralie creado por Didier. El cardenal Giovanni Maria Mastai-Ferreti (1792-1878), obispo de Imola -como lo había sido también Pío VII-, tenía fama de hombre bondadoso y dialogante; se le suponía patriota, e incluso tenía cierta fama de liberal (otra coincidencia con el papa Chiaramonti, que había mostrado una actitud benevolente hacia las nuevas ideas antes de su elección). Pronto se supo que Austria estaba dispuesta a ejercer en su contra el derecho de exclusión a través del arzobispo de Milán. Pero la llegada de éste se retrasó -muchos vieron en ello la mano de la Providencia-, de forma que Mastai fue elegido sin que su Apostólica majestad pudiera vetarle<sup>115</sup>.

El viaje del obispo de Imola hasta Roma fue una marcha triunfal: a su paso, el pueblo le aclamaba. En una parada, Fossombrone, una paloma se posó sobre su carroza: este incidente se interpretó como una repetición del milagro de san Fabián, papa mártir de las catacumbas que había sido elegido en el siglo III por mediación de un ejemplar de la misma especie<sup>116</sup>. Se cumplieron los pronósticos, aunque

---

<sup>115</sup> Hales (1954), pág. 20.

<sup>116</sup> Guenot (1867), pág. 36-37.

Metternich declaró que lo había previsto todo, menos un papa liberal<sup>117</sup>, y los nacionalistas italianos se acordaron de Julio IV, el papa de la *Rome souterraine*<sup>118</sup>. Ese es posiblemente el origen de la leyenda del papa-masón, y traidor a la orden, que le perseguiría toda su vida.

Los primeros años del pontificado de Pío IX fueron turbulentos. Durante los primeros meses, el papa, de carácter blando y bondadoso, actuó de forma tan ambigua, que se le confundió con un furibundo patriota. Su clemencia con los presos políticos fue interpretada en ese sentido<sup>119</sup>. En el año 47, el papa Mastai llevaba camino de convertirse en un símbolo del Risorgimento<sup>120</sup>. Mientras que Metternich afirmaba que Italia no era sino un nombre geográfico<sup>121</sup>, el papa lanzaba una proclama en la que exclamaba, vehemente: *Oh! Perciò benedite, gran Dio, l'Italia*<sup>122</sup>. Es cierto que la frase no acababa ahí, y que el tenor del conjunto era más bien religioso -la grandeza de Roma era la Santa Sede, el mayor don que Dios podía dar a Italia, mantener la fe-, pero el pueblo bebió aquellas palabras, convencido de que el pontífice estaba dispuesto a encabezar la lucha por la libertad de Italia.

Fue en esos años cuando se fraguó el “neo-güelfismo”<sup>123</sup>: una propuesta de solución para la cuestión italiana que suponía la salida de Austria de la península y la fundación de una confederación bajo la presidencia honorífica del papa. La tesis había sido expuesta por Vincenzo Gioberti (1801-1852) en un libro de éxito popular, *Il Gesuita Moderno* (1847): la tardanza de Pío IX en condenarlo -no entraría en el Índice hasta dos años después- alentó las esperanzas de los que creían posible un papa liberal, enemigo de los jesuitas y de los reyes. Sus diferencias con Metternich no hicieron sino acrecentarlas: los italianos le llamaban el Papa angélico<sup>124</sup>. En 1848 el malentendido había llegado demasiado lejos: las tímidas reformas del ministro Rossi distaban mucho de satisfacer las esperanzas populares

---

<sup>117</sup> Hales (1954), pág. 19.

<sup>118</sup> Didier (1841).

<sup>119</sup> Al parecer, en 1831 ya había proporcionado a Luis Napoleón un pasaporte para facilitarle la huida. Hales (1954), pág. 21.

<sup>120</sup> Tomassini (2008), pág. 28.

<sup>121</sup> Tomassini (2008), pág. 37.

<sup>122</sup> Tomassini (2008), pág. 82.

<sup>123</sup> Hales (1954), pág. 37.

<sup>124</sup> Hales (1954), pág. 64-67.

depositadas en el papa, pero eran el límite máximo al que éste estaba dispuesto a llegar<sup>125</sup>.

Cuando estalló la rebelión contra el austríaco, toda Italia esperaba que el papa apoyara la lucha. Pero Pío IX rechazó de plano tomar parte en la contienda, pues afirmó que como padre espiritual de todos los fieles no podía bendecir una guerra entre católicos<sup>126</sup>. En realidad, eran innumerables las ocasiones en que los papas habían participado en *Ligas santas* contra príncipes católicos, sin graves escrúpulos de conciencia: el verdadero problema era el riesgo de un cisma de las iglesias germánicas, en un momento de nacionalismo alemán exacerbado. Un papa *italianissimo* podía ser la excusa para que el episcopado austriaco o bávaro, infectado de josefinismo, se separase de Roma. Por otro lado, las veleidades liberales atribuidas al pontífice eran falsas, y Pío IX no sentía la menor simpatía por la revolución. Recordando una vieja frase del severo Adriano VI, que ya el padre del Bufalo ya había utilizado contra los franceses en la época del exilio de Pío VII, el papa Mastai resumió su postura con un tajante *non posso, non debbo, non voglio*. Al adoptar esta actitud, el papa afianzaba su prestigio como pastor de la Iglesia universal, pero arriesgaba su dominio temporal: su negativa daba la razón a los que proclamaban que la misión religiosa del pontífice era incompatible con el desempeño de su soberanía como príncipe italiano.

El sueño de un papado constitucional se desvanecía. Cuando empezó la revolución, el Papa declaró que no se marcharía, que resistiría a la espera de que el cielo enviara sus truenos. Desde su punto de vista, la separación de la Iglesia y el Estado suponía rebajarle al estatus del patriarca de Constantinopla<sup>127</sup>. La revolución se extendía por Europa, todos los tronos se tambaleaban. En Roma, la situación se deterioraba. El 15 de noviembre de 1848, el primer ministro, Rossi, fue asesinado. Unos días después, Pío IX huyó de Roma, abandonando la ciudad a la revolución<sup>128</sup>.

---

<sup>125</sup> Algunos autores se plantean si el proyecto federal neoguelfo hubiera podido ser una alternativa real al Risorgimento. Hales (1954), pág. 85.

<sup>126</sup> Tomassini (2008), pps. 53-54

<sup>127</sup> Hales (1954), pág. 91-92.

<sup>128</sup> Sin duda, el recuerdo más influyente en este momento era el de Luis XVI antes de Varennes. Hales (1954), pág. 93: *But it had become useless and indeed harmful for the Pope to stay at Rome. He could no longer protect his friends and supporters, which had been his main reason for staying, and he would soon be compelled to put his signature to the Four-point program which his conscience would not allow.*

### 1.3. La huida a Gaeta.

La huida de Pío IX a Gaeta en 1848 es uno de los momentos claves en la formación del mito neroniano. Sin ella, sería inexplicable lo que ocurriría a partir de 1870, y por qué los católicos habrían de desempolvar la vieja leyenda de *Quo vadis?* para justificarlo.

En realidad, en 1848 Pío IX tenía que elegir entre dos modelos de comportamiento antagónicos. El primero era el que habían seguido sus antecesores durante la Revolución francesa: Pío VI y Pío VII permanecieron en Roma a pesar de la ocupación francesa, y sólo habían salido de la ciudad por la fuerza, bajo arresto. Por el contrario, la mayor parte del orgulloso y aristocrático episcopado francés había huido en los primeros años de la Revolución. El destino de ambas instituciones no podía haber sido más distinto: mientras que la Santa Sede había salido reforzada de la prueba, la vieja jerarquía galicana había sido barrida por el Concordato.

En sus declaraciones, Pío IX parecía querer seguir el ejemplo de los dos Píos. Sin embargo, al final tomó la decisión contraria. Según el relato de la condesa von Spaur, esposa del embajador bávaro que le acompañó en la fuga, lo que decidió a Pío IX a emprenderla fue un mensaje enviado por el obispo de Valence, que acompañaba la píxide que había consolado a Pío VI durante su cautiverio en Francia<sup>129</sup>. Afirmando que lo hacía por el bien de la Santa Sede, y no por su propia seguridad, Pío IX escapó de Roma el 24 de noviembre. Tras llegar de incógnito a Gaeta, el embajador bávaro previno al rey de Nápoles, que acudió rodeado de toda su familia a rendir honores al Papa<sup>130</sup>. Pronto le llovieron invitaciones de todos los rincones del orbe católico: España, Francia, Malta, incluso de Inglaterra<sup>131</sup>. Pero Pío IX prefirió quedarse en Gaeta, hasta que las bayonetas extranjeras le devolvieran su trono.

---

<sup>129</sup> Spaur (1852), pps. 10-11

<sup>130</sup> Spaur (1852), pág. 55 y ss.

<sup>131</sup> Hales (1954), pág. 24



Para un temperamento tan propenso a ver signos sobrenaturales y avisos divinos en sucesos banales, el viaje estuvo lleno de presagios. Tras escapar del Quirinal gracias a la ayuda del embajador francés, el papa se había encontrado con sus acompañantes, que le esperaban en el carruaje con el que escaparía hasta Gaeta, frente a la basílica de los santos *Pietro e Marcellino*, mártires del tiempo de Diocleciano, y junto a las catacumbas del mismo nombre<sup>132</sup>. Quizás por azar, el camino que tomaba hacia el sur seguía la misma Vía Apia en la que, según la leyenda, la aparición de Cristo había detenido al primer papa en su huida. Era precisamente allí donde había ordenado las primeras excavaciones arqueológicas, poco después de ascender al trono pontificio<sup>133</sup>.

La huida de 1848 no resultaba fácil de explicar, sobre todo al tratarse de un pontífice que pasaría una buena parte de su vida proclamándose mártir, y es probable que el propio Pío IX guardara mala conciencia. Quizás esté ahí clave de la obsesión martirial que le caracterizará, desde el día siguiente de su llegada a Gaeta, cuando se declaró dispuesto a ‘apurad el cáliz de la persecución hasta las heces’<sup>134</sup>, y se ofreció como ‘holocausto’ a Dios en una misa solemne<sup>135</sup>, hasta el momento mismo de su muerte (e incluso más allá, habida cuenta de la extraña como elección de su última morada, al renunciar al Vaticano y solicitar una tumba en el lugar mismo del martirio de san Lorenzo).

Incluso los biógrafos más favorables a Pío IX revelan una cierta incomodidad al relatar la huida de Gaeta. Todos la alivian igual: insistiendo en el episodio de la píxide de Pío VI enviada por el obispo de Valence, anécdota que interpretan como una auténtica sanción divina a un viaje poco glorioso, que tanto

---

<sup>132</sup> Spaur (1852), pág. 21. Según la condesa, el cardenal Mastai había sido protector de aquella iglesia, por lo que no estaba segura de si la elección de la cita había sido casual o premeditada (*ich weiss nicht ob zufällig oder mit Absicht*).

<sup>133</sup> Sylvain (1887), vol. 1, pág. 67: *À peine monté sur le trône de Sain Pierre, Pie IX faisait exécuter les fouilles de la Voie Appienne, il remettait au jour cet Antique pavé [...]. Au milieu des angoisses de 1848, le pape faisait déterrer l'histoire et attendait l'avenir.*

<sup>134</sup> Hales (1954), pág. 97 : *While we once more aver our readiness, with the help of his almighty grace, to drain the cup of persecution even to the dregs for the defence and glory of the Church...*

<sup>135</sup> Sylvain, vol. 3, pág. 309-310: *Si, pour apaiser votre colère, justement soulevée à la suite de tant d'indignités qui se commettent par la parole, par la presse, par les actions, la propre vive de votre dernier serviteur peut être un holocauste agréable à votre cœur, dès ce moment il vous la consacre : vous la lui avez donnée, à vous seul appartient le droit de la lui enlever quand il vous plaira.*

recuerda a la huida de Varennes<sup>136</sup>. Pero lo cierto es que la conducta de Pío VI en esta circunstancia fue justamente la contraria: en 1797, cuando el papa colgó del cuello aquella píxide con una hostia consagrada en su interior, Pío VI, forzado a dejar Roma por la fuerza, partía para un cautiverio del que no regresaría nunca.

Fuera cual fuera la justificación, el Papa dejaba abandonados a sus fieles, y los revolucionarios romanos, que proclamaron la República el 9 de febrero de 1849, así lo hicieron saber: el papa era el culpable del vacío del poder, del desorden, de la agresión extranjera. Un triunvirato dirigía Roma. En la celebración de la Pascua, fue Mazzini, que acababa de llegar a la ciudad rebelde, el que ocupó el puesto en el balcón desde donde el papa solía bendecir a los fieles: si falta el vicario de Cristo, no era por culpa de las nuevas autoridades; en todo caso, con Roma seguía el pueblo, y Dios<sup>137</sup>.

Tras el aplastamiento de la República, no faltaron las burlas a la huida por *la vía Apia, a pontificia velocidad*<sup>138</sup>, ni la ironía para explicar el éxito de la aventura como resultado de las carencias del Estado pontificio: aunque era cierto que las calzadas estaban en peor estado que en la época del Imperio romano, y que no había ferrocarril, tampoco había telégrafo para avisar de la escapada<sup>139</sup>. Pero todas estas bromas palidecían frente al principal reproche: un reproche que no podía dejar de doler al papa: Pío IX era el pastor que había abandonado su rebaño en la tribulación<sup>140</sup>.

Y esta crítica distaba mucho de venir sólo de sus enemigos. La reina Victoria, que pensaba que Luis Felipe había perdido el trono por abandonar París, no disimulaba su decepción ante la conducta papal: *anunció que nunca dejaría Roma, y al día*

---

<sup>136</sup> Sylvain, I, pág. 288: Se trató de un *avertissement de la Providence: ses hésitations cessèrent et il déclara qu'il était prêt à partir*. El episodio se trata de forma semejante en Brennan (1877), pág. 157.

<sup>137</sup> Sylvain, I, pág. 320: *Le vicaire de Christ manquait, ce n'était par notre faute: lui parti, il restait le peuple et Dieu*, *Monitore romano* de 9/4/1849)

<sup>138</sup> Legge (1875), pág. 92: *along the Appian way with pontifical rapidity*.

<sup>139</sup> Legge (1875), pág. 396. *The means of flight that were available were not all in advance of such as the Roman State furnished in the first century of our era, and the journey before the Holy Father was long and perilous. He might however have taken courage from the thought that although he had not given to his subject the railway which would have facilitated his flight [...] he had also failed to encourage the introduction of telegraphs, which would have insured his arrest.*

<sup>140</sup> Legge (1875), pág. 94: *It was the Pope, It was the successor of saint Peter. It was the shepherd who in its greatest need had deserted the flock committed to his care. It was Pius IX, the religious Pius, who had thrown away the pastoral crook that he might resume a tyrant's scepter. It was Mastai who, once a mild charitable man had become a cruel and vindictive despot.*

*siguiente abandonó su Ciudad Santa*<sup>141</sup>. Incluso su sucesor en la cátedra de Pedro, León XIII, tenía motivos para compartir esa opinión. El recuerdo en 1848, en un momento en el que él mismo pensaba en la posibilidad de la huida, resultó decisivo: su experiencia en aquel año revolucionario como nuncio en Bélgica le había enseñado que Leopoldo I conservó el trono, gracias a que había resistido a la tentación de abandonar su capital<sup>142</sup>.

En cualquier caso, Roma había quedado en manos de un gobierno debilitado, que no pudo impedir excesos y actos de barbarie<sup>143</sup>. Una parte del clero fiel al papa se distinguió por su bravura. Sus mensajes se imprimieron de manera clandestina, muchos sacerdotes afrontaron multas por leerlos desde el púlpito. En Semana Santa se celebraron misas clandestinas en San Pedro y San Juan de Letrán<sup>144</sup>. Aunque el gobierno como tal no adoptó nunca una postura sangrienta, no faltaron las voces que hicieron de Mazzini *un Nerón moderno*<sup>145</sup>. Muchos le acusaban de querer fomentar el cisma<sup>146</sup>.

Entre tanto, en Gaeta se operaba un cambio radical. Pío IX se había convencido de que el poder temporal y el espiritual eran inseparables<sup>147</sup>. El nuevo secretario de Estado, Antonelli, era un reaccionario nato, con un carácter fuerte, capaz de marcar con su impronta el pontificado. El papa, que en un primer momento había decidido pedir asilo en Francia, permaneció en Italia, pero llamó en su ayuda a las potencias católicas y lanzó el anatema contra la República romana.

El momento era propicio para la intervención: Luis Napoleón había sido elegido presidente de la República francesa con el apoyo de los católicos; en España,

---

<sup>141</sup> Bolton (1970), pág. 24: *He announced that he would never leave Rome. Then, the Queen complained, he left his Holy City the very next day.* Cfr. opinión de Victoria sobre Luis Felipe, pág. 249.

<sup>142</sup> Bolton (1970), pág. 105.

<sup>143</sup> Hales (1954) sacerdotes asesinados, pág. 122. El autor hace una comparación interesante entre la Roma de 1849 y el Madrid de 1937 (pág. 99).

<sup>144</sup> Hales (1954), pág. 123-124; Sylvain (1887), I, pps. 318-332.

<sup>145</sup> Sylvain (1887), vol. 1, pág. 327. La frase es de Lesseps (*Ma Mission à Rome*, Paris 1949). Por otro lado, el ingeniero que habría de excavar el canal de Suez, no podía menos que interesarse por la figura de uno de sus precedentes remotos. Como se recordará, Nerón había proyectado excavar el canal de Corinto.

<sup>146</sup> Hales (1954), pág. 123. Según Lesseps, Mazzini intentaba promover una nueva religión. En sus escritos, Mazzini sólo habla de las “tres edades”, de la “Tercera Roma”. Cfr. las teorías de las tres edades de Di Fiore.

<sup>147</sup> Hales (1954), pág. 137: *The shock of the events of November 1848 [...] made an indelible impression upon his sensitive mind, and convinced him till his death that the two powers were inevitably bound up together, that the Papal State was essential to the Church.*

el régimen isabelino deseaba la reconciliación con la Santa Sede. Un cuerpo expedicionario franco-español acudió a la llamada del papa: el 3 de julio de 1849 las tropas extranjeras entraban en Roma. Pese a las promesas francesas, en el sentido de que el gobierno adoptaría una política liberal y clemente, Pío IX -a la sazón ya totalmente dominado por Antonelli-, abolió el *Statuto* y retrasó su regreso varios meses, mientras una represión inmisericorde limpiaba sus Estados de elementos subversivos. Mazzini huyó. Pero aquella experiencia imprimiría en él una marca que transmitiría al nacionalismo italiano: la obsesión romana. La exaltación de la Urbe en la ideología ultramontana se había contagiado al campo italiano, que a partir de entonces consideraría la incorporación de Roma a la Italia unida un derecho irrenunciable.

Por fin, en abril de 1850 el *papa-ré* hizo su entrada en una ciudad desilusionada y hostil.

#### **1.4. *Non possumus***

Una de las primeras medidas de Pío IX tras su restauración en 1850 fue invitar al clero romano a que cambiara el traje “estilo abate” -*culottes* con medias, levita y tricornio- por el *abito piano*, es decir, la sotana larga y el sombrero de teja. Es un detalle vestimentario que refleja de manera gráfica el cambio que se estaba produciendo en el interior de la Iglesia: se quería borrar hasta el recuerdo de la Iglesia débil y contemporizadora del siglo XVIII, la que suprimió a los jesuitas y se rindió ante la masonería. El futuro empezaba bajo el signo de la intransigencia<sup>148</sup>.

El pontificado de Pío IX, el más largo de la historia hasta ese momento, y seguramente el más influyente de los últimos siglos, comprende tres décadas decisivas: durante su ministerio, la Iglesia se enfrentó a las revoluciones, a la hostilidad de los gobiernos más poderosos y al ataque intelectual del positivismo, del historicismo y del ateísmo filosófico. Bajo su égida se convocó el primer concilio desde Trento, se proclamaron dos nuevos dogmas, se produjo el cisma más importante del siglo, y, sobre todo, concluyó por la fuerza el milenario poder temporal de los pontífices. Este es precisamente el contexto en el que se forma la

---

<sup>148</sup> Fliche-Martin (1974): tomo XXIV, pág. 46.

imagen mitificada de la Roma neroniana, contrapunto de la subterránea urbe de los Mártires, que encontraría su expresión definitiva en *Quo Vadis?*

La actitud defensiva adoptada frente a las novedades que desde todos los ámbitos amenazaban la Iglesia se condensa en una frase que sus seguidores tomarían como lema. *Non possumus*: era la respuesta de los cristianos de las catacumbas a la exigencia de sacrificar a los dioses paganos, antes de afrontar el martirio<sup>149</sup>. El carácter de este pontificado decisivo, que habría de marcar todo un siglo de historia de la Iglesia (por lo menos hasta el concilio Vaticano II), puede resumirse en tres rasgos claves: el compromiso de la Iglesia con actitudes políticas y sociales reaccionarias; el triunfo de una actitud intransigente en lo que respecta a la ciencia y la filosofía, y una marcada tendencia a la centralización en el seno de la Iglesia.

El primero de estos rasgos estaba relacionado con el alumbramiento de un nuevo modelo de Estado que sustituía los esquemas anticuados del absolutismo. El liberalismo amenazaba la posición de la Iglesia en los países católicos al propugnar medidas como la desamortización, las libertades de culto y opinión o la separación de la Iglesia y el Estado, suscitando entre muchos católicos la añoranza de los privilegios que había gozado la Iglesia del Antiguo Régimen. El nacionalismo, casi siempre inseparable del liberalismo, ponía en peligro el poder temporal. Para muchos católicos, el nacionalismo italiano era, simplemente, una herejía; como, desde luego, lo era el liberalismo, tal como afirmaba explícitamente el *Syllabus de errores* (1864): [Es un error creer que] *el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna*<sup>150</sup>.

---

<sup>149</sup> Discurso de Ramón Nocedal en el Congreso, 16-1-1871: *Un día, la Cabeza visible de la Iglesia y unos cuantos hombres que profesaban la doctrina de Cristo, se encontraron delante de los Emperadores romanos, que eran los dueños del mundo, y los Emperadores le dijeron: 'O quemáis incienso delante de los dioses, o las fieras devorarán vuestras entrañas', 'Non possumus', dijo aquel Santo anciano en su nombre y en el de sus compañeros, y todos ellos tuvieron la libertad del martirio.* Otra versión la pone en relación con el papa Liberio: habría sido la contestación del legado de este papa ante las presiones del emperador Constancio para que aceptase un compromiso con los arrianos (según “Los papas desterrados”, artículo publicado en la *Revista católica de España*, 1871, tomo I, pág. 192). Vid. la utilización de la historia de Liberio en la polémica sobre la infalibilidad en el cap. XV.

<sup>150</sup> *Syllabus* (1864), proposición 80.

## 2. EL TRIUNFO DEL ULTRAMONTANISMO

Apenas repuesto en su trono, Pío IX adoptó una política de centralización que le llevó a alcanzar las más altas cotas de ultramontanismo jamás registradas en el seno de la Iglesia.

La expresión “ultramontanismo”, ya de por sí ambigua, tenía en este caso varias connotaciones diferentes. Desde el punto de vista de la “política interior”, significa una voluntad de aumentar en lo posible los poderes del papa dentro de la Iglesia. Frente a galicanos o josefinistas radicales, que consideraban al obispo romano como un simple *primo inter pares*, sin más jurisdicción que una primacía honorífica sobre las iglesias nacionales, los ultramontanos exaltaban la figura del sucesor de Pedro, hasta el punto de identificar “Santa Sede” con “Iglesia”.

El rasgo que caracterizaría al ultramontanismo ochocentista es su intolerancia frente a toda forma de disidencia interna, de manera que el catolicismo y el ultramontanismo se confundían en una amalgama inseparable, al tiempo que el papa se identificaba con la Iglesia<sup>151</sup>. Ninguna imagen más clara de esta confusión que aquella escena en que Pío IX, en pleno concilio, llama para reprenderlo a un cardenal que había osado afirmar, siguiendo la doctrina tomista más ortodoxa, que los pontífices estaban obligados a seguir la tradición de la Iglesia. Ante el asombro del cardenal, Pío IX le había gritado: *¡Yo soy la tradición, yo soy la Iglesia!*<sup>152</sup>.

A la vuelta de su exilio, el papa Mastai decidió trasladar su residencia del Quirinal al Vaticano: el lugar supuesto del sepulcro del apóstol. El sitio donde, según la tradición, estaba el circo en el que Nerón había sacrificado a los primeros cristianos<sup>153</sup>. Al mismo tiempo que la Iglesia se centralizaba, buscaba sus raíces en las catacumbas.

### 2.1. La historia y la arqueología al servicio de la Iglesia.

Los jesuitas desempeñaban un papel fundamental en el proceso que llevó al ultramontanismo a convertirse en el núcleo doctrinal del pontificado Mastai. La

---

<sup>151</sup> Así expresaba su credo el arzobispo Manning: *quiero probar que el ultramontanismo y el catolicismo son idénticos, así como lo son el catolicismo y el cristianismo perfecto. La cruz*, 1874, vol. I.

<sup>152</sup> Kertzer (2004), pág. 31. Se trataba del cardenal Guidi.

<sup>153</sup> Hayward (1943), pág. 141.

fundación de *La Civiltà cattolica* como órgano oficioso de la Santa Sede en 1850 -el año de la metamorfosis reaccionaria del papa Mastai-, convirtió a esta publicación a cargo de los jesuitas en un centro de transmisión de doctrina ultramontana.

Pero ultramontanismo significaba también, en lo que respecta a las relaciones de la Iglesia con la sociedad, la preeminencia del poder espiritual sobre el temporal. Una nueva batalla se libraba en la interminable guerra del Sacerdocio contra el Imperio. Pero aunque la lucha era antigua, las armas utilizadas esta vez eran modernas. Las ambiciones ultramontanas se basaban sobre dos supuestos: el primado de Pedro sobre los demás apóstoles, y la transmisión de ese poder excepcional a sus sucesores a través de los siglos. Ambos elementos habían sido puestos en duda, no con argumentos teológicos, como era costumbre, sino con argumentos históricos. Los primeros años tras la Restauración de Pío IX fueron también los de una contraofensiva ultramontana, basada sobre dos elementos novedosos.

En primer lugar, el papa creyó poder fundar sus esperanzas sobre la erudición católica alemana, cuyo prestigio intelectual no tenía parangón dentro de la ciencia católica. Sin embargo, esta tradición tenía un grave inconveniente: aunque ortodoxa, no simpatizaba con las corrientes ultramontanas. Sin embargo, las contradicciones, que estallarían de manera violenta en 1870, no eran tan visibles veinte años antes del Concilio Vaticano. En la década de 1850 Döllinger era aún un erudito católico, famoso por su *Manual de Historia de la Iglesia* (comenzado en 1833) y por el éxito que había tenido en su polémica con el protestante Ranke, en 1846, a propósito de la historia del pontificado. Su deseo de servir a Pío IX le convirtió en el paladín intelectual de la Santa Sede en el campo resbaladizo de la crítica histórica, precisamente en el momento en el que sus enemigos esperaban obtener un gran triunfo: las revelaciones sobre las herejías del papa Calixto que contenía la recién descubierta *Philosophoumena* de Hipólito amenazaban con destruir la base sobre la que se asentaba la autoridad doctrinal del pontificado.

La intervención de Döllinger en este asunto fue brillante. En 1853 publicó *Hippolyte und Calliste*, donde acusaba a los eruditos protestantes de haber tomado por un documento objetivo lo que tan sólo era un panfleto tendencioso elaborado por el

arrogante Hipólito<sup>154</sup>. Este presbítero de ilustre cuna había sido incapaz de admitir que un liberto como Calixto pudiese ser elegido obispo en su lugar. Así pues, la vieja crónica no sólo no perjudicaba los intereses católicos, sino que -según Döllinger- demostraba además la grandeza del pontificado, que desde la Antigüedad había estado abierto a todos los cristianos, sin atender a prejuicios de clase. El triunfo de su alegato causó una gran euforia en la Iglesia: por primera vez, los nuevos métodos de crítica histórica eran un escudo para la fe, en lugar de servir como arma para los impíos. Este contexto optimista fue el marco de la aparición espectacular de la Arqueología cristiana, la segunda baza de la ofensiva ultramontana<sup>155</sup>.

La situación lamentable de la ciencia en los Estado pontificios había retrasado la introducción de los nuevos métodos arqueológicos. El cambio decisivo se produjo cuando Giovanni Battista de Rossi (1822-94) sucedió a Marchi en la dirección de las excavaciones. Se trataba del primer arqueólogo auténtico que ocupaba ese cargo. Desde el primer momento, su actitud histórica fue ejemplar, hasta el punto de que en ocasiones sería atacado como ‘aliado de los protestantes’<sup>156</sup>. El estudio de las inscripciones -por primera vez, en 1857, se emprendió la tarea de publicar todas las inscripciones cristianas de Roma, eliminando las falsificaciones. En 1848 se emprendió la exploración de las catacumbas de *Praetextatus* en la vía Apia, que desvelaron frescos.

En 1852, el año en que la polémica de la *Philosophoumena* estaba en su punto álgido, de De Rossi descubrió en el subsuelo romano la sepultura del propio san Calixto. Muy pronto se añadió a éste un hallazgo aún más importante: una cripta con los restos de varios papas del siglo III. Efectivamente, se sabía que el polémico rival de Hipólito había organizado los cementerios en el siglo III (precisamente sus enemigos le acusaban de su actuación supuestamente corrupta en este asunto). Aparte de su valor científico, el valor apologetico del descubrimiento era inmenso. Demostraba que las listas episcopales romanas del siglo III no eran falsificaciones medievales como algunos habían llegado a afirmar; además, era un testimonio en

---

<sup>154</sup> Döllinger (1853). Vid. *Infra*, cap. I y II.

<sup>155</sup> En palabras de Frend: [*The*] *discoveries in the Roman Catacombs from the seventeenth century onwards have naturally had an enormous but not always helpful influence in the development of the subject, as these were too often used for apologetic purposes, to prove that the Roman Catholic Church was indeed ‘the Church of the Martyrs’*. Frend (1996), pág. XVI.

<sup>156</sup> Frend (1996), pág. 56



favor de la antigüedad de la devoción especial recibida por los obispos romanos. Pero lo más importante era su contribución simbólica. En un momento en que se ponía en duda el derecho papal sobre la ciudad, la cripta descubría sus raíces. Y eran raíces nobles, heroicas: *Verdaderamente he visitado el solar de mi familia; verdaderamente he visto las raíces del árbol a cuya sombra tan solo es grande, y culta, y feliz la humanidad*, declaró el papa tras una visita a las catacumbas en compañía de De Rossi<sup>157</sup>. En los años siguientes, De Rossi descubriría todos los epitafios pontificios, desde el papa Anteros (235) hasta Marcellus (308).

Tras la vuelta de Gaeta, el papa se lanzó a una actividad arqueológica frenética<sup>158</sup>. No en vano se le llamara *el nuevo Dámaso* (*Alteri Damaso*), en recuerdo del papa que en el siglo IV había desarrollado el culto en torno a los mártires de las catacumbas romanas. Cada nuevo hallazgo daba lugar a reflexiones sobre la enorme cantidad de mártires enterrados allí, y la protección que se necesitaba<sup>159</sup>. En los años felices de la década de 1850, la arqueología parecía la panacea para acabar con las dudas de los incrédulos, arrojando luz y argumentos: *esta será una de las glorias de este pontificado, que en medio de tantos desastres inmerecidos e imprevistos, que tantas veces han obligado a recordar el destino de los pontífices sepultados en las catacumbas, se hayan hecho tantas cosas, con generosidad y grandeza, para sacar a la luz la Roma de los mártires*<sup>160</sup>. Estos hallazgos *han proporcionado de nuevos argumentos a favor de nuestra fe, y la ciencia ha encontrado más de historia en diez años de excavaciones en las catacumbas, de lo que había conjeturado en siglos de búsqueda*<sup>161</sup>. Por fin, en 1854, el papa fundaba el Museo Pio Cristiano, en el palacio de Letrán, donde se exponían las colecciones arqueológicas encontradas en el subsuelo romano<sup>162</sup>.

---

<sup>157</sup> Pavía y Bermingham (1895), pág. 9

<sup>158</sup> Hayward (1943), pág. 321-322.

<sup>159</sup> Sylvain (1885), III, pág. 61. En la visita a la basílica de san Clemente, en cuyo subsuelo se habían encontrado restos óseos: *Il y a ici les restes de beaucoup de Martyrs [...] nous n'en savons pas le nombre... En ce moment, quel besoin n'avons nous de leur protection! Prions!*

<sup>160</sup> Sylvain (1885), vol. 3, pág. 70: *Ce sera l'une des gloires de ce pontificat, qu'au milieu des désastres immérités et imprévus, qui ont failli plusieurs fois rappeler la destinée des pontifes ensevelis dans les Catacombes, tant de choses se soient faites, avec générosité et grandeur, pour remettre en lumière la Rome des martyrs.*

<sup>161</sup> Sylvain (1885), vol. 3, pág. 66: *ont fourni des nouveaux arguments en faveur de notre foi et la science a retrouvé plus d'histoire en dix ans des fouilles dans les catacombes, qu'elle n'en avait conjecturé dans des siècles de recherches.*

<sup>162</sup> Sylvain (1885), vol. 3, pág. 71.

Ese año, 1854, fue quizás el más feliz para Pío IX en todo su largo y atormentado pontificado, un verdadero *annus mirabilis*. Mientras que en el subsuelo, las excavaciones arqueológicas desvelaban los tesoros de la Roma cristiana<sup>163</sup>, en la superficie se desarrollaba una ceremonia sin precedentes. Buscando afirmar el poder del obispo romano sobre sus colegas de ministerio, puesto en duda por los partidarios del poder episcopal, Pío IX se había decidido a proclamar el primer dogma definido en siglos: el de la Inmaculada Concepción de la Virgen.

La ceremonia había sido preparada con cuidado. Aunque se convocó a los obispos, el papel de estos fue meramente pasivo<sup>164</sup>. Por otro lado, la elección no podía ser más acertada. El asunto era puramente teológico: la ciencia no tenía nada que decir a propósito de si María había nacido o no libre del pecado original. La tradición que así lo afirmaba era antigua y venerable, y la Iglesia siempre la había fomentado, aunque no con la consideración de dogma: ni siquiera los cismáticos griegos podían quejarse de la exaltación de la Virgen, aunque sí lo hicieran del método empleado para consagrarla. La devoción a la Inmaculada Concepción era extraordinariamente popular entre todas las capas sociales: junto con la del Sagrado Corazón, pertenecía a ese tipo de piedad sentimental, antijansenista -jesuítica, dirían sus adversarios- que tan cara resultaba a los integristas. Incluso el obispo Dupanloup, cabeza intelectual del crítico episcopado galicano, y que más tarde se haría célebre por su oposición inicial a la infalibilidad, recibió con alborozo al nuevo dogma: *día triunfal que coronó la esperanza de los siglos pasados, bendijo el siglo presente, atrajo la gratitud de las edades venideras, y dejó imperecedera memoria: el día* [8 de diciembre de 1854] *en que fue pronunciada la primera definición de la fe a la que no precedió ningún disenso ni sucedió ninguna herejía*<sup>165</sup>.

Pero las palabras entusiastas de Dupanloup no eran del todo ciertas. La ceremonia había sido sobre todo un desafío a los sectores más liberales del catolicismo, y así se vio desde el primer momento. El propio Döllinger se apresuró a hacer público su desacuerdo con el nuevo dogma, y los protestantes encontraron un

---

<sup>163</sup> Se conserva un cuadro anónimo que representa la *Visita de Pío IX a la cripta de Santa Cecilia, en el cementerio de san Calixto, el 22 de noviembre de 1854*. Morello (1997), pág. 115.

<sup>164</sup> Hales (1970), pág. 148. En realidad, el papa había consultado a los obispos desde Gaeta, y había obtenido una respuesta abrumadoramente favorable.

<sup>165</sup> Anónimo (1878): *Pío IX, su glorioso pontificado y la elección de su sucesor León XIII*, pág. 31.

argumento más para negar legitimidad al catolicismo. Es precisamente entonces cuando se acuñó el término despectivo “neocatólico” -“neo” en su abreviatura popular-, para señalar que el ultramontanismo fomentado por Pío IX era una novedad que rompía con la tradición secular de la Iglesia.

## 2.2. La alianza del sable y el hisopo.

Desde el punto de vista político la década de 1850 supuso para la Iglesia una tregua, e incluso un corto período de recuperación. La reacción que siguió en toda Europa a *las tormentas del 48* propició una coyuntura favorable a sus intereses en los países católicos. La mejora de relaciones entre la Santa Sede y sus gobiernos se manifestó en la firma de varios concordatos, como los de Portugal y Baviera. También en España el concordato de 1851 había restablecido la paz quebrada en los años treinta a causa de la implantación del régimen liberal. Isabel II, con su corte llena de monjas y beatos, escribía al santo padre con el amor de una hija devotísima.

Más favorable aún había sido la evolución política en Francia. La Iglesia, que tras la revolución de 1830 había sufrido por su excesiva identificación con el legitimismo, no tenía ninguna simpatía por los descendientes de *Philippe-Égalité*. Aunque en un principio viera con desconfianza la abolición de la monarquía, el giro conservador de la revolución tras las jornadas de junio, le había resultado tan favorable, que el papa debía a la República francesa el aplastamiento de la República romana. En justa retribución, la Iglesia apoyó *el 18 de Brumario de Luis Bonaparte*; en enero de 1852, Mgr. Sibour, Arzobispo de París, consiguió unir en el escándalo a la oposición republicana y a los legitimistas, recitando un *Domine salvum fac Ludovicum Napoleonem* en el *Te Deum* que saludó el advenimiento del Segundo Imperio. Ese mismo año, el papa estuvo a punto de acceder a la coronación del sobrino del gran Napoleón.

Los primeros años del *Régimen del 2 de diciembre* supusieron una auténtica luna de miel entre París y Roma. El régimen favorecía abiertamente a la Iglesia, que a su vez le proporcionaba entre las masas campesinas el apoyo indispensable para la justificación del “Imperio plebiscitario”. El emperador pregonaba a los cuatro vientos su condición de campeón de la catolicidad; su mujer, la piadosa Eugenia de

Montijo, dirigía en la corte el partido devoto. En aquellos tiempos felices, los vates ultramontanos cantaban la pía alianza de dos españolas devotas -la una emperatriz en París, la otra reina en Madrid- para defender al Santo Padre en Roma:

*Por ti en la orilla del heroico Sena  
ruega sin duda un príncipe inocente.  
El estandarte de su fe enarbola  
una madre cristiana,  
que siente en sí correr sangre española.  
Y en el suelo de Iberia  
por ti ora al cielo una inmortal matrona  
en cuya sien, del pío Recaredo  
se ostenta la católica corona* <sup>166</sup>.

Pese a las esperanzas depositadas en él por los italianos, el segundo Bonaparte se había desentendido de una causa asociada tradicionalmente a su dinastía. El emperador había adoptado el papel de garante del equilibrio continental después de la resaca del 48, y como tal aseguraba la soberanía del Pontífice con una guarnición. El inefable Veuillot le consideraba un nuevo Carlomagno: la suya era la senda santa abierta por Pipino el Breve y continuada por San Luis (un elogio que no tenía desperdicio, viniendo de un antiguo legitimista). En el eufórico año de 1854 el idilio entre ambos poderes alcanzó su fase culminante: la prensa ultramontana encontró la forma de presentar la guerra de Crimea -en la que el Emperador francés luchaba al lado del Sultán otomano- como una auténtica cruzada... contra los cismáticos rusos. El objetivo último de Napoleón III era la conformación de un gran Imperio que ejerciese su hegemonía sobre la Europa y la América latinas: París sería la capital política y cultural, Roma la espiritual. Francia, como *hija mayor de la Iglesia*, estaba llamada a ser la directora política del catolicismo, mientras el Pontificado ejercería el primado religioso<sup>167</sup>.

---

<sup>166</sup> Garcés de Marcilla (1860), pág. 16.

<sup>167</sup> Hanna y Hanna (1973), *pássim*.

En el interior, el nuevo régimen favoreció a la Iglesia, y puso así de manifiesto que el cesaropapismo napoleónico, aunque molesto en ocasiones, tenía una contrapartida positiva. La bonanza económica repercutió en las donaciones. El presupuesto del clero creció hasta alcanzar los cincuenta millones de francos al comienzo de la década de 1860. Una interpretación muy favorable de la legislación vigente produjo un espectacular aumento del número de congregaciones religiosas, en contraste con la dureza con la que se reprimía el movimiento obrero. Francia se llenaba de conventos: en un cuarto de siglo, el número de monjas se multiplicó por cuatro, por diez el de religiosos. La ley Falloux había puesto la enseñanza bajo el control de los obispos, para desesperación de los maestros laicos y republicanos. Mientras una mordaza mantenía en silencio a la prensa de izquierdas, la ultramontana gozaba de una libertad de expresión total, incluso cuando dirigía críticas (siempre moderadas) al régimen. No en vano, la oposición progresista hablaba de un contubernio *del Sable y el Hisopo*, en sustitución de la alianza tradicional del *Trono y el Altar*. El Imperio de este nuevo Constantino, segundo Carlomagno, se había transformado en *un garito bendecido por los obispos*<sup>168</sup>.

En 1858 Napoleón III parecía haber conseguido lo imposible: ganarse el fiero y leal corazón de los campesinos de Bretaña. Los nietos de aquellos *chouans* que se levantaron en 1790 por la Religión y el Rey se habían rendido a los pies del sobrino del carcelero de Pío VII. La peregrinación de la imperial pareja a Notre-Dame d'Auray señaló el momento de mayor identificación entre la Iglesia y el régimen del segundo Bonaparte. Hasta los cielos parecían querer coronar aquel año tan devoto con la milagrosa aparición del dogma ultramontano por excelencia a Bernardette Soubirous<sup>169</sup>.

### 3. LA CRISTALIZACIÓN DEL MITO DE LAS CATACUMBAS: *FABIOLA*

En la década prodigiosa de 1850, la Iglesia florecía en los países católicos, pero su porvenir parecía aún más prometedor en los países protestantes. Al otro lado del

---

<sup>168</sup> Fliche-Martin (1974), tomo XXIV, pág. 130.

<sup>169</sup> La 'dama' que se apareció a la pastorcilla no se presentó como la Virgen María, sino como el dogma mismo, la *Immaculada Conception*. Como es lógico, el sacerdote al que relató aquel suceso no pudo menos de exclamar *une dame ne peut pas porter ce nom-là*.

Rin, tras el fracaso liberal en Francfort, Prusia había impuesto un orden conservador que favorecía al catolicismo<sup>170</sup>. Ampliadas sus posesiones con regiones que incorporaban al Estado de mayoría protestante importantes contingentes de población católica, el rey había concedido una nueva constitución que reconocía a la Iglesia una independencia que envidiaban muchos ultramontanos austríacos o españoles. La situación de los católicos había mejorado también en los Países Bajos<sup>171</sup>, donde se preparaba el restablecimiento de la jerarquía (se haría realidad en 1853).

Pero era en la Inglaterra victoriana donde se esperaban las novedades más felices.

### 3.1. La Conversión de Inglaterra.

Desde la época de las guerras de religión, los católicos habían sido maltratados en Gran Bretaña, al igual que en Irlanda, donde constituían la mayoría. El culto había sobrevivido durante siglos en condiciones precarias, refugiado en las capillas privadas de algunas familias nobles fieles a Roma: los *recusants*. Vistos como enemigos del Estado desde la Conspiración de la pólvora (1605), los *papistas* sufrían importantes restricciones en sus derechos cívicos. El país era considerado tierra de misión, y su cuidado espiritual quedaba encomendado a misioneros que ejercían su ministerio en la penumbra, en contraste con la tolerancia tradicional que se concedía a las diferentes confesiones protestantes, e incluso a los judíos.

El cambio de tendencia había comenzado durante la Revolución. Los religiosos franceses que emigraron a Inglaterra se sorprendieron al encontrar allí una acogida cordial, que nada tenía que ver con la hostilidad que hacia ese mismo clero mostraban monarquías tan católicas como la española<sup>172</sup>. La actitud de Pío VII durante las guerras napoleónicas había merecido las simpatías inglesas: frente al vergonzoso comportamiento de los más poderosos monarcas continentales, el débil soberano de Roma había sido capaz de mantener una dignidad moral que fue muy

---

<sup>170</sup> Hales (1954), pág. 144. Los ultramontanos consideraban la constitución prusiana un modelo, por la libertad que otorgaba a la Iglesia, en contraste con las tendencias josefinistas y galicanas.

<sup>171</sup> Hales (1954), pág. 145. Aquí, una vez más, la libertad religiosa beneficiaba a los católicos.

<sup>172</sup> Vid. *Infra*, cap. IX, reproches al clero galicano por haber escapado de la Revolución.

valorada en la tierra del *fair play*. Tras la Restauración, la *italomanía* británica había contribuido a que en las islas se conociese mejor el culto católico, dando origen a una corriente de admiración estética que tendría consecuencias duraderas en campos como la liturgia anglicana o el arte. En 1829 el Parlamento aprobó la emancipación de los católicos británicos, al tiempo que concedía la libertad de culto público. Desde entonces, su número había crecido espectacularmente en los barrios obreros de las ciudades industriales. Paralelamente, una opinión favorable al catolicismo recorría la *High Church*. Incluso en el ámbito de la política internacional los gobiernos británicos se mostraban comprensivos con el poder temporal de la Santa Sede, planteando objeciones a la alteración del *statu quo* de la Península.

La explicación de todos estos fenómenos debía buscarse en las profundas transformaciones causadas por la Revolución Industrial, que llevaba en la isla décadas de adelanto respecto al continente. La emancipación de los católicos no era un hecho aislado -también se emanciparían los judíos y las sectas disidentes-, sino una consecuencia del triunfo de las ideas liberales acerca de la libertad de culto y separación de Iglesia y Estado: precisamente las mismas ideas que en países católicos eran condenadas como *feroces ataques* de la masonería contra Roma. El aumento de población católica en los barrios obreros de Gran Bretaña se debía sobre todo a la inmigración irlandesa, expulsada de su tierra por la miseria. La atracción que el catolicismo romano ejercía sobre algunos sectores de la iglesia anglicana se inscribía de una atmósfera intelectual impregnada por el Romanticismo: el sueño de la Edad Media idealizada, opuesta al materialismo burgués. Pero el movimiento de Oxford no intentaba disimular su carácter elitista; no en vano había surgido en parte por oposición al “democrático” metodismo, que ejercía sobre el proletariado inglés, ya parcialmente seducido por el socialismo, una influencia profunda. En realidad, nunca había estado la gran masa de la población inglesa más lejos de su “conversión” como en los tiempos de la reina Victoria. En cuanto a la política internacional, el *splendid isolation* británico dependía de un equilibrio continental que corría el riesgo de romperse tras una eventual unificación italiana. La creación de una nueva potencia en el centro del Mediterráneo, en sustitución de la débil monarquía borbónica y de unos inofensivos Estados Pontificios, era la cuestión que realmente preocupaba en Londres.

Por otra parte, muchos políticos e intelectuales protestantes veían con preocupación el creciente empeño de los papistas por hacer proselitismo en la sociedad británica aprovechando las mismas libertades públicas que condenaban como “errores pestilentes” en los países católicos. Muy pronto surgió una reacción de rechazo al “jesuitismo”, que hizo de Gladstone, el gran político de la segunda mitad del siglo, el más esforzado enemigo *de la actividad agresiva y del crecimiento imaginario de la Iglesia romana en Inglaterra*<sup>173</sup>.

Pero nada de esto empañaba la euforia ultramontana. Los católicos contemporáneos de estos fenómenos no contaban con la suficiente perspectiva histórica, ni, posiblemente, tampoco con la voluntad precisa para analizarlos objetivamente. No entendiendo el liberalismo sino como herejía, y considerando las transformaciones sociales e ideológicas derivadas de la Revolución Industrial como novedades peligrosas que sustituían un Antiguo régimen añorado, era inevitable que el florecimiento del catolicismo en la primera potencia mundial, pronto bautizado como *la segunda primavera de la Iglesia en la isla de los Santos*, fuese interpretado como una intervención milagrosa de la divina Providencia.

### **3.2. *Fabiola*, o la restauración de la Iglesia inglesa**

En 1850, a la vuelta de su exilio, un breve de Pío IX restableció la jerarquía inglesa, creando de una vez doce sedes episcopales dependientes de un Arzobispo primado de Westminster. Para este puesto, el papa había preconizado a un sacerdote nacido en Sevilla a principios de siglo, Nicholas Patrick S. Wiseman (1862-1865), que se convirtió, además, en el primer cardenal inglés en tres siglos. Cuatro años después de esta espectacular resurrección de la Iglesia católica inglesa, el cardenal Wiseman, consagrado como una de las figuras más destacadas del ultramontanismo, publicaba *Fabiola, o la iglesia de las catacumbas (Fabiola or the Church of the Catacombs, 1854)*.

Destinada a formar parte de una “biblioteca católica popular”, *Fabiola* nació con claras intenciones apologéticas. En teoría, se trataba de la primera parte de una tetralogía que debía tratar a continuación otras tantas etapas de la historia de la

---

<sup>173</sup> Gladstone (1877), pág. 2.



Iglesia, simbolizadas por las Basílicas, los Claustros y las Escuelas. Pero el éxito inesperado de la primera parte sumió el primitivo proyecto en el olvido. La primera traducción al español se publicó apenas dos años tras la aparición del original, en 1856 (el propio *Quo vadis?* tardaría cinco años en traducirse al castellano). En toda Europa se sucedían las ediciones<sup>174</sup>, a las que habría que añadir numerosas imitaciones, adaptaciones y hasta versiones teatrales, *Fabiola* fue el *best-seller* católico por antonomasia, sin competencia posible hasta que, a final de siglo, le superara la novela de Sienkiewicz, de la que es el más claro precedente.

Sin embargo, su argumento no tenía nada de original: como el propio Wiseman reconocía, se había limitado a presentar en una forma atractiva para el público contemporáneo una serie de historias edificantes de mártires y vírgenes de los primeros siglos del cristianismo, conocidas de antiguo a través de los oficios del Breviario romano y por las Actas de los Mártires. El cardenal se había valido de una sencilla trama novelada, en la que se insertaban las historias de san Sebastián, santa Inés, san Pancracio. Es decir, no era sino una versión actualizada de la hagiografía tradicional, inspirada en las mismas fuentes de las que ya se sirviera Chateaubriand medio siglo antes. Sin embargo, Wiseman se aprovechaba de una enorme ventaja sobre sus antecesores románticos: el conocimiento de los espectaculares descubrimientos arqueológicos realizados en Roma. De hecho, *Fabiola* comprendía una larga digresión<sup>175</sup> dedicada a divulgar los recientes hallazgos en las catacumbas de san Calixto; a partir de estos capítulos, la acción de la novela se centraba en estas galerías subterráneas. Pese a este interés por la arqueología, el cardenal no respondía a la imagen tópica del escritor romántico fascinado por las ruinas. En realidad, Wiseman utilizaba la afición arqueológica del público británico para demostrar la preeminencia de la Sede romana. La arqueología cristiana demostraba la antigüedad de la institución pontificia, y tenía en este caso una evidente implicación política. Pero, con ser importantes, todos estos elementos no eran sino añadidos a un

---

<sup>174</sup> Wiseman (1957): *Fabiola*. Madrid: Espasa Calpe. La primera edición española es de 1856: los ficheros de la BN de Madrid recogen reediciones en 1857 y 1859, así como nuevas traducciones en 1870 y 1892. Durante la primera mitad del siglo XX se publicarían al menos 19 ediciones más. Sobre el éxito de *Fabiola* y su importancia como modelo dentro del subgénero de la literatura religiosa en España, vid. Botrel, "La Iglesia católica y los medios de comunicación" (dentro de la obra colectiva *Metodología de la historia de la prensa española*, pág. 150 y ss.).

<sup>175</sup> Wiseman (1959), Capítulos I al IV de la segunda parte.

mensaje cifrado, pero fácil de interpretar por los lectores de la época, que reconocían en el autor de *Fabiola* al metropolitano de la Iglesia inglesa: el paralelismo entre la conversión del Imperio romano y el restablecimiento de la Iglesia en la isla de los Santos.

La narración se desarrollaba a comienzos del siglo IV: el período más duro de persecuciones en la Antigüedad, y también el de su triunfo más espectacular. Comenzaba describiendo un cristianismo clandestino, refugiado en las catacumbas y en las villas de unos pocos patricios fieles a Cristo; imagen certera del catolicismo británico antes de la emancipación: cerrado, claustrofóbico, con una marcada impronta aristocrática, sin contacto alguno con sus correligionarios obreros de origen irlandés<sup>176</sup>. Luego se anunciaba la determinación cristiana de salir de las catacumbas y presentarse ante todos, aún a riesgo de sufrir prisión y martirio. Era la traslación a la historia romana de uno de los principios de estrategia del cardenal Wiseman: la *política de presencia*, que rechazaba la discreción que garantizaba la tradicional tolerancia, para animar a los católicos ingleses a arrostrar los riesgos de una presencia testimonial en un mundo hostil. El relato se complacía en describir las conversiones logradas por los ejemplos de piedad y virtud de los primeros cristianos, por su heroísmo y entereza ante el martirio; imágenes literarias que recreaban las sangrientas persecuciones religiosas de la historia inglesa, concebidas ahora como un abono necesario para la fe. La conversión de Constantino y el Imperio no se explicaban como resultado final de un largo y complejo desarrollo histórico: el triunfo sobrevenía de forma brusca y milagrosa, como premio *a la sangre de los mártires y las oraciones de las vírgenes*. Así los explicaba el mismísimo san Sebastián: *Ten por seguro que cuando el imperio se convierta, no será de esta manera lenta que presenciamos ahora, sino por medios sobrenaturales, tan divinos, que ni siquiera llegarían a imaginarlo nunca nuestros más vehementes deseos, y no habrá quién no exclame: éste es el cambio producido por la diestra del Altísimo*. No eran muy diferentes las esperanzas de los católicos británicos<sup>177</sup>.

*Fabiola* popularizó las imágenes de dos mitos profundamente arraigados en la conciencia colectiva del ultramontanismo: el triunfo de la Iglesia de Inglaterra y la

---

<sup>176</sup> Esta característica de la alta sociedad británica sería evocada casi un siglo después por Evelyn Waugh en *Brideshead revisited*, cuyo protagonista se llama precisamente Sebastian.

<sup>177</sup> Wiseman [1854], pág. 61.

Iglesia de las Catacumbas. El primero de los mitos expresaba perfectamente la esperanza de los católicos europeos en esta coyuntura favorable de 1850, que veían en la conversión del Imperio romano una prefiguración de la vuelta al catolicismo del más poderoso imperio de su tiempo. Hasta finales del siglo pueden rastrearse en la publicística ultramontana abundantes referencias a la *próxima y milagrosa conversión de Inglaterra*. Sobre todo en los años más duros del pontificado de Pío IX, cuando los intereses de la política británica, reticente a los cambios en el equilibrio continental introducidos por la irrupción del Reich alemán, unidos a su tradicional libertad de opinión, conviertan los *meetings* ultramontanos de Londres en una plataforma internacional de denuncia de la política religiosa de Bismarck. Entonces, junto con las crónicas acerca de las “persecuciones” en el continente, es corriente encontrar consoladoras noticias sobre conversiones en la alta sociedad inglesa y estadísticas acerca del “sobrenatural” crecimiento del catolicismo en las ciudades británicas<sup>178</sup>.

Por otra parte, Fabiola participaba del “mito de las Catacumbas”, cuyo peso en la *Weltanschauung* ultramontana se incrementaba a medida que el triunfo de las revoluciones liberales relegaba al pasado los usos religiosos del Antiguo Régimen. La fuerza de las imágenes de los mártires romanos evocadas por Wiseman y copiadas por multitud de imitadores, arraigó profundamente en la conciencia de los católicos, difundiendo la idea de que antes del triunfo de la Iglesia se desencadenaría una gran persecución, semejante a la que precedió a la muerte del paganismo. Pese al anacronismo en el que se incurría al trasladar los acontecimientos del siglo IV al siglo I, esta imagen de las Catacumbas sería uno de los elementos que configurarían, a partir de 1870, el mito de Nerón.

### 3.3. *Hipatia y Calixta*

Wiseman no había sido el primero, ni sería el último, en acudir a las imágenes de los primeros siglos del cristianismo para referirse de forma polémica a la nueva situación de la Iglesia católica en Inglaterra. Otras dos novelas británicas con

---

<sup>178</sup> Cfr. opinión de Gladstone, *supra*. Estas estadísticas serían un elemento habitual en las revistas católicas durante todo el siglo. En 1900 *La Cruz* (tomo II) aún reproducía una procedente de la *Revue du Monde Catholique*, comentándola así: *Semejante transformación en menos de sesenta años es en verdad maravillosa, y promete un hermoso porvenir al catolicismo en la antigua isla de los Santos*.

nombres femeninos completan la trilogía victoriana del mito de las catacumbas. Pero antes, habría que detenerse a analizar la impresión que la restauración de la Iglesia católica en Inglaterra causó en la sociedad británica en plena era victoriana.

Los sinsabores de 1848 habían despertado la simpatía de la opinión pública inglesa hacia el papa. En los primeros momentos del exilio, el papa había pensado en Malta u otro dominio británico como posible tierra de asilo. La reina Victoria le había enviado la primera carta de una soberana británica a un pontífice desde los tiempos de Isabel I. Sin embargo, con su consabida torpeza diplomática, el papa iba a estropear muy pronto esas prometedoras relaciones.

La restauración se había hecho pública el 7 de octubre de 1854, a través de una letra pastoral enviada por Wiseman “desde la Puerta Flaminia”. El tono de la carta, ampuloso y cargado, no podía ser más torpe, y parecía estar pensado para provocar las susceptibilidades de un país de mayoría protestante: *Hasta el momento en que la Santa Sede tenga a bien disponer otra cosa, gobernamos, y gobernaremos, los territorios de Middlesex, Hertford y Essex como ordinario, y aquellos de Surrey, Sussex, Kent, Berkshire y Hampshire con las islas adyacentes, en calidad de administrador con jurisdicción ordinaria*<sup>179</sup>.

La opinión pública británica percibió aquella carta como una *agresión papal*. La propia reina Victoria exclamaría al leerla: *Am I the Queen of England, or am I not?*. Por si fuera poco, la publicación coincidió con el peor momento para los ultramontanos, pues Mazzini y otros muchos exiliados de la República romana habían encontrado refugio en Londres, y aprovecharon la ocasión para agitar las conciencias con el recuerdo de la represión de la República romana. Muy pronto, el papa perdió buena parte del caudal de popularidad que había ganado en los años previos. Muchos se preguntaban si el papa se habría atrevido a dar ese paso, si en vez de repuesto en su trono absoluto en Roma, hubiera continuado exiliado en Gaeta<sup>180</sup>.

Charles Kingsley (1819-1875) -un clérigo anglicano, capellán de la reina Victoria, conocido por sus ideas liberales y sus simpatías filantrópicas y pseudosocialistas- había publicado en 1851 *Hipatia, o nuevos enemigos con máscara*

---

<sup>179</sup> Bolton (1970), pág. 95: *Until such time as the Holy See shall think fit otherwise to provide, we govern, and shall continue to govern, the countries of Middlesex, Hertford and Essex as Ordinary thereof, and those of Surrey, Sussex, Kent, Berkshire and Hampshire with the islands annexed, as administrator with ordinary jurisdiction*

<sup>180</sup> Hales (1954), pág 106: *Do you think that the Pope would have sent his Catholic hierarchy from Gaeta?*

*antigua (Hypathia, or New Foes under Old Face)*<sup>181</sup>. La novela, cuya acción se situaba a finales del siglo IV, era un ataque directo a los ultramontanos, que en la acción aparecían representados por el fanático obispo Cirilo, la malvada ex-monja Miriam y los bestiales monjes, que en la escena culminante torturaban, violaban y asesinaban a la protagonista de la historia, la filósofa pagana Hipatia. Frente a ellos destacaba Filamón, un joven asqueado del fanatismo de la plebe “católica” que terminaba adoptando un cristianismo evangélico y elitista. *Fabiola* podía gustar a las clases populares: pero su cristianismo dogmático y simple, y sobre todo su rechazo frontal de la Antigüedad, no convencían a los que se habían educado en un respeto reverencial por el mundo clásico. En la novela de Wiseman los cristianos recomendaban destruir las obras de arte paganas con un *martillo de fragua* -a cuyos golpes han sido machacados dioses y diosas, y reducidos a polvo. Podrá ser, si lo deseas, que encontremos por ahí algún pequeño fragmento de piernas o de mano sin dedos; pero siento no poderte ofrecer del mismo modo un cráneo que no tenga abolladuras o una cara que no esté sin narices, presume el simpático Cromacio ante Fabiola -; y el propio narrador retomaba a continuación la palabra para entretenerse en el “notable” episodio de la destrucción de doscientas estatuas<sup>182</sup>. Evidentemente, estas y otras muestras de desprecio por la cultura antigua repugnaban a muchos lectores cultivados, que se confirmaban así en la opinión de que el catolicismo no era sino una versión oscurantista del cristianismo.

La respuesta apropiada a *Hipatia* estaba reservada a un converso procedente del movimiento de Oxford. Un hombre que conocía mucho mejor que el cardenal los gustos de las clases altas y compartía su admiración por la Antigüedad, John Henry Newman (1801-1890), futuro cardenal.

Newman publicó su *Calixta (Callista, a Sketch of the Third Century)* en 1856. Las persecuciones de mitad del siglo III en África le servían como telón de fondo de una trama novelesca que giraba en torno al obispo mártir san Cipriano. Como erudito que era (había publicado ya un libro sobre la historia del arrianismo), Newman matizaba la imagen excesivamente idealizada de la Iglesia primitiva que daba

---

<sup>181</sup> La cuestión ya ha sido tratada, supra, cap. IV, 1.4. Sobre la evolución de la historia de Hipatia en tiempos modernos, vid. También Dzielska (2004), pág. 15 y ss. (“La tradición moderna”)

<sup>182</sup> Wiseman (1957), cap. XVII, “La comunidad cristiana”, pág. 114 y ss.

Wiseman. En *Calixta* -cuyo título recordaba el mayor triunfo de la arqueología católica, la cripta del papa Calixto- había herejes, cristianos tibios y hasta paganos buenos. La civilización clásica merecía una mirada comprensiva: el cristianismo aparecía como la culminación de lo mejor de aquel mundo, no como su antítesis absoluta.

El enfrentamiento personal entre Kingsley y Newman traspasó los límites literarios y se prolongó por espacio de largos años. En 1864 Newman publicaría una *Apología pro vita sua*, en la que se defendía precisamente de los ataques del anglicano, ofreciendo su propia versión acerca de la polémica que había mantenido con éste. La obra, concebida según el modelo de sus antecesoras paleocristianas, tuvo un éxito enorme en toda Europa, y se considera todavía como uno de los clásicos del catolicismo ochocentista.

El mito ultramontano de las catacumbas había alcanzado con *Fabiola* y *Calixta* su plena madurez; *Hipatia* consagraba su versión heterodoxa. Aunque las tres aprovechaban el gran acierto de Chateaubriand -utilizar la historia del primitivo cristianismo como escenario para dirimir cuestiones polémicas relacionadas con la Iglesia contemporánea-, las tres añadían además un componente específicamente británico: la tradición de la novela histórica, creada por Walter Scott, y llevada por Bulwer-Lytton al campo de la Antigüedad romana. El camino de *Quo Vadis?* estaba abierto. Pero faltaba Nerón.

#### 4. DIOCLECIANO Y EL ESTADO LIBERAL

Retrospectivamente, eso es lo que más puede sorprendernos de este *revival* paleocristiano: Nerón, el perseguidor por excelencia, el más prestigioso Anticristo, tardó demasiado en ser el protagonista. Su clamorosa ausencia distingue el mito de las catacumbas, que culmina en la década de 1850, del mito neroniano, que se impondrá a partir de 1870. Hasta entonces, sólo Bulwer-Lytton se había aproximado cronológicamente a su imperio; pero era una excepción lógica, forzada por la fecha real de la erupción del Vesubio en tiempos de Tito. En general, se preferían otros emperadores más tardíos: sobre todo Diocleciano y sus tetrarcas, protagonistas en las obras de Chateaubriand y Wiseman. Bismarck, que a lo largo de su vida política

sufriría personalmente la furia verbal ultramontana, escribió irónicamente en sus memorias *que allí donde la Iglesia no domina, [cree] tener derecho a quejarse de la persecución de Diocleciano*<sup>183</sup>. Efectivamente, la popularidad de aquel perseguidor era arrolladora desde *Los mártires*. O, dicho de otra forma, desde que en Europa había empezado la implantación del Estado liberal.

El viejo mito medieval de Constantino, caído en el olvido desde el Saco imperial de 1527, resucitó a comienzos del siglo XIX: una *caída de Roma* había acabado con su prestigio, otra había de devolvérselo de manera transitoria. Tras los traumáticos acontecimientos que culminaron en 1799 con la muerte de Pío VI, Napoleón utilizó en su favor el recuerdo del emperador protector de la fe en Nicea. Ya vimos como el propio Chateaubriand saludó a Napoleón como artífice del segundo Triunfo de la Iglesia, comparando el concordato de 1802 con el edicto del 313. Pero aquella renovación mítica duró poco: en 1809 este enésimo Constantino ocupó Roma y tomó prisionero a Pío VII. Y lo peor de todo era que actuando así, el corso no había sido infiel al espíritu constantiniano: simplemente había seguido la versión gibelina del mismo mito. El cesaropapismo napoleónico recordó a los católicos el lado oscuro de Constantino, y selló su ocaso.

Para la Iglesia, el modelo perfecto habría sido Teodosio. La imagen del Señor de este mundo temblando ante la excomunión lanzada por san Ambrosio tenía para los ultramontanos un encanto irresistible. Además, el legislador del Edicto de Tesalónica había llegado mucho más lejos que Constantino, pues el Estado había abandonado su tibieza frente a los herejes, y había abolido el paganismo<sup>184</sup>. Desgraciadamente, muy pocos monarcas modernos estaban dispuestos a someterse a tan saludable modelo. Cuando eso ocurría, como en el caso de Isabel II, desesperada ante la censura de su Ambrosio particular, el padre Claret, las limitaciones de la monarquía constitucional hacían poco menos que inútil la buena disposición regia. Además, la historia contaba que el emperador de Coca había sido el último en gobernar un Imperio unido. Teodosio era el precedente de la desunión y la decadencia. Definitivamente, no servía.

---

<sup>183</sup> Bismarck (1898), pág. 483.

<sup>184</sup> Bravo (2010), pág. 175 y ss.

No quedaba otra alternativa que decidirse por un modelo negativo. En la era del Estado liberal la Iglesia debía renunciar a la herencia legítima del Imperio, que había reclamado durante siglos, y proclamarse su enemiga -o mejor aún, su víctima -. Pero tampoco era fácil escoger entre los emperadores anticristianos. En puridad, el modelo más correcto hubiera sido Juliano: al fin y al cabo, los monarcas que refrendaban el expolio de la Iglesia, firmaban inicuas constituciones o expulsaban a las congregaciones, no eran exactamente paganos, sino más bien “apostatas”. Pero Juliano sólo había reinado veinte meses. Por lo demás, la Iglesia a la que combatía Juliano -de forma demasiado pacífica, por otra parte, para que la resistencia fuera heroica- no gozaba del prestigio de la de las catacumbas. Bien había sabido ver esto Kingsley, que en su novela parecía dar la razón al emperador heleno en sus críticas a la Iglesia postconstantiniana. Quedaban otros perseguidores más sañudos: Severo, Decio, Valeriano... Demasiado anodinos, sólo eran aptos para un erudito como Newman. Pero no se podía esperar que el gran público se sintiera atraído por su gris historia. Aparte de Nerón, sólo uno brillaba con luz propia: Diocleciano. Pero, ¿por qué no habían llegado todavía los tiempos de Nerón?

En los años en que se publicaron las obras más importantes que tenían la persecución de Diocleciano por asunto principal -en 1809, en 1853-, los gobiernos habían terminado por comprender las ventajas de la religión como antídoto milagroso del caos revolucionario. En las tres ocasiones en que cayó la Roma pontificia -en 1798, 1809 y 1849-, el poder temporal de los papas había sido restaurado con ayuda de los príncipes. Cada vez que la Iglesia había sido perseguida, los poderosos habían acudido a su llamada: Napoleón, en 1802; el Congreso de Viena, en 1815; y los gobiernos liberales de Francia y España, en 1850. La persecución del 303 era inseparable del triunfo del 313: recordar a Diocleciano significaba afirmar que tras un corto período de prueba, la Iglesia vencería de nuevo. En el fondo, el mito de las catacumbas no era más que un rodeo que conducía al sitio de siempre: a Constantino.

Evocar a Nerón suponía un cambio mucho más radical: era romper definitivamente con el esquema tradicional. Ningún Constantino sucedió a Nerón. El martirio de los apóstoles no condujo al inmediato triunfo de la Iglesia. Aceptar el mito de Nerón significaba renunciar al Estado protector, dejar de confiar en el



poder de los emperadores para proteger la Iglesia. Recordar la persecución neroniana significaba prepararse para una nueva era de los mártires, resignarse a una larga estancia en las catacumbas.

Para que todo eso se cumpliese, era necesario que se diese una situación inconcebible en la Restauración o en los primeros años del Segundo Imperio: que los príncipes más poderosos se conjurasen contra el Papa para arrebatarle la soberanía sobre la Ciudad Santa<sup>185</sup>; que los templos paganos se abrieran sobre las tumbas de los mártires, y que allí mismo, rodeado de sus cohortes infernales, el Anticristo encadenara otra vez a Pedro.

Todo eso empezó a ser posible a partir de 1859.

---

<sup>185</sup> Nos hemos referido supra a la identificación de Mazzini como el ‘moderno Nerón’, en 1849. Resulta significativo que esta excepción en medio del silencio en la primera parte del siglo esté ligada precisamente a la corta existencia de la República romana, es decir, al momento en que la soberanía pontificia sobre Roma estuvo en entredicho.



## CAPÍTULO XII

### ROMA O MUERTE (1859-1869)

*Antes de bajar a los subterráneos donde gime la Roma de los mártires, dirijamos la última mirada hacia las alturas, donde bulle la Roma de los emperadores [...] Busquemos pues a Roma debajo de Roma. Sub Roma Romam quaerito.*

(Severo Catalina, *Roma*)<sup>1</sup>

Al final de la década feliz de 1850, los fantasmas que habían atormentado a Pío IX al comienzo de su pontificado empezaron a materializarse. En 1859 estalló la guerra entre Austria y el Piamonte, aliado de Francia. En 1860 le llegó el turno al régimen caduco de los borbones napolitanos, definido por Gladstone como *la negación de Dios elevada a la condición de sistema*<sup>2</sup>. La expedición de los “camisas rojas” de Garibaldi desembarcó en Sicilia, y la vieja tiranía se derrumbó sin que casi nadie, ni siquiera el príncipe de Salinas, derramara una lágrima por su ruina. En 1861, con la excusa de porteger el resto de los Estados pontificios de la revolución, las tropas piamontesas invadieron Umbría y las Marcas. Tras la caída de Ancona, el poder temporal quedó reducido al Lacio, con una guarnición francesa como única garantía de su soberanía.

Ese año se fundó el Reino de Italia. Pío IX decretó la excomunión de cuantos colaboraran con el usurpador *rey de Cerdeña*, o *monarca subalpino*, según la terminología ultramontana. En España, Isabel II tuvo que enfrentarse a la escisión de los moderados, partido dinástico por excelencia, a causa del reconocimiento de aquel reino en entredicho.

El único consuelo de los ultramontanos en aquel año funesto fue la muerte del conde Cavour, responsable de la transformación del Piamonte en el núcleo de la

---

<sup>1</sup> Catalina (1873), pág. 691-692.

<sup>2</sup> Matthew (1988), pps. 80-81.

nacionalidad italiana<sup>3</sup>. Su agonía fue seguida con alborozo, como clara manifestación de justicia divina. Quizás, si Dios quisiera, una flamígera espada vengativa heriría también a quien tanto había contribuido con sus intrigas a allanar el camino a la casa de Saboya: Luis Napoleón, ayer Carlomagno, hoy Juliano el apóstata, tenía una plaza reservada en las *malebolge* del infierno ultramontano.

## 1. DERECHO DE SANGRE

El acuerdo de Plombières, suscrito entre Napoleón III y Cavour, preveía una guerra para liberar los territorios del reino Lombardo-Véneto, en poder de Austria desde el congreso de Viena. En 1859 las tropas franco-piamontesas conquistaron Lombardía. En Villafranca, Austria cedió al Imperio francés sus derechos sobre ese territorio, y Napoleón III se los traspasó a su aliado.

Entre tanto, la población de los ducados-satélites austríacos y de las Legaciones pontificias se había levantado de manera espontánea, arrojando a sus gobernantes al grito de *¡Viva Italia!* De acuerdo con el derecho tradicional, legitimista, el Piamonte no tenía ningún argumento para justificar la anexión de estos territorios, que carecía incluso del respaldo del acuerdo con Francia<sup>4</sup>. Sin embargo, Turín se sentía liberado de las limitaciones de aquel pacto, después de sufrir lo que los italianos consideraron una traición de Bonaparte: la firma de la paz separada con el enemigo, antes de conseguir todos los objetivos acordados.

Al efectuar aquellas anexiones, Cavour sentaba un precedente revolucionario en el ámbito del derecho político. Así lo hacía notar en 1860 un observador liberal español: *La emancipación de los Ducados y las Legaciones consagraría solemnemente, como base del Derecho público europeo, el gran principio de la Soberanía Nacional*, al tiempo que hundiría el *dogma teocrático-absolutista*, es decir, el legitimismo<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> La utilización de la muerte como presumible castigo divino de los impíos es uno de los rasgos más extendidos -y desagradables- de la prensa ultramontana. La coincidencia de la discusión en el parlamento de Turín de leyes anticlericales, y la muerte de la madre, la mujer y el hermano del rey, ya habían sido interpretadas en este sentido por los ultramontanos. Hales (1950), pág. 180.

<sup>4</sup> Los ultramontanos se refirieron a aquellos territorios como a la *túnica de Jesucristo*, repartida entre sus verdugos. Hales (1954), pág. 201.

<sup>5</sup> Escosura (1860), pág. 3.

### 1.1. Una alternativa al legitimismo y al nacionalismo.

El proceso ensayado allí sería más adelante empleado para sancionar las futuras anexiones del reino de Italia: las Dos Sicilias, la Umbría y las Marcas en 1861, el Véneto en 1866 y, finalmente, la propia Roma, tras el plebiscito de octubre de 1870. Incluso la cesión de Saboya y Niza a Napoleón III, pactada en Plombières, se hizo mediante plebiscito: Cavour se justificó afirmando que no se podía defender el principio nacional tan solo en un lado de los Alpes.

El principio de la soberanía nacional era pues la peor amenaza que pendía sobre el poder temporal del papa; la aparición de este nuevo peligro coincidía con el enfriamiento de relaciones entre la Iglesia y el Imperio francés, que había servido de modelo al Piamonte en su empeño plebiscitario. Por otra parte, hasta los más recalcitrantes temporalistas comprendían la inutilidad de defender el orden obsoleto del Congreso de Viena, en una década en la que el Imperio austríaco, su principal garante, tendría que encajar las derrotas de Solferino y Sadowa. En definitiva, la Santa Sede necesitaba una nueva teoría política que justificara su soberanía temporal<sup>6</sup>.

Esta necesidad se reflejó en una oleada de publicaciones que durante las cuatro últimas décadas del siglo insistirían en la legitimidad de los derechos temporales del pontífice. Aunque ningún autor desdeñaba la mención de los acuerdos firmados por las potencias para ratificar esa soberanía, todos admitían que su base no podía ser el consenso internacional: *la Iglesia no debe su existencia a ningún poder humano... [pues] igualmente ha existido cuando la persiguieron con sangre y torturas los Nerones, los Calígulas, los Dioclecianos [...] y con filosofía y astucia infernal los Julianos*

---

<sup>6</sup> Como recuerda Hales, en el fondo, el legitimismo -basado sobre el derecho divino de los soberanos, sin necesidad de sanción por parte de la Iglesia -distaba mucho de ser una doctrina política querida por los ultramontanos. Pero a partir de 1860, la coyuntura política lanzó a este partido en brazos de los monarcas legitimistas, y produjo el fin de una alianza táctica que se había prolongado varias décadas. Hales (1954), pág. XII: *Ultramontanism by its very cosmopolitan nature, was often compeled to be anti-conservative, and even politically rebellious, since it was necessarily hostile to the gallican claims of legitimst princes. In the thirties and forties, and even in the fifties, Ultramontanism was very generally in alliance with political liberalism.*

*apóstatas*<sup>7</sup>. No: ni las leyes humanas, falibles y tornadizas, ni el capricho de los príncipes podían ser la base firme sobre la que se apoyara el derecho eterno de la Iglesia: *así el dominio [del Papa] sobre Roma no arranca de ningún poder humano: arranca del santo poder de los mártires que por Dios, por la Humanidad, por la justicia y la moral sucumbieron*<sup>8</sup>. Las raíces de la soberanía pontificia se hundían profundamente en su subsuelo, y habían sido regadas con la sangre de los mártires; de pronto, esa sangre había dejado de ser sólo una reliquia, para convertirse en el principal argumento jurídico para defender la soberanía perpetua de los sucesores de Pedro sobre la Urbe: *el colosal cadáver del poder romano, [fue] entregado por Dios [...] a la religión de los mártires, como premio de sus inmensos trabajos y sufrimientos, como trofeo inmortal de su sangriento y sublime triunfo, y puesto bajo la sagrada custodia de los Pontífices para enseñanza al mundo de todos los siglos*<sup>9</sup>.

Esas catacumbas que los arqueólogos exploraban no eran simples monumentos del pasado: eran allí donde se encontraba la clave del poder temporal sobre Roma. La constante confusión entre las galerías subterráneas y la metáfora de la persecución y el exilio se convierten después de Villafranca en un *topos* recurrente en las declaraciones papales:

*El papa debe estar en las catacumbas o debe reinar. No me aferré por mí mismo al brillo del poder temporal (...). Mantengo el poder temporal y lo defenderé, aún a riesgo de mi propia vida [...]. Si el vicario de Jesucristo debe volver a bajar a las catacumbas, será a causa de la impiedad y de la violencia, para desgracia de los hombres. Pues entonces, Jesucristo también descenderá a las catacumbas, y con él, la libertad. No habrá ya Dios ni libertad sobre la tierra*<sup>10</sup>.

Durante sus últimos años como soberano de Roma, el papa multiplicó sus visitas a las basílicas dedicados a los mártires, como San Clemente o San Lorenzo (la misma donde, para sorpresa de todos, pidió ser enterrado en su testamento)<sup>11</sup>. Justo

<sup>7</sup> Martínez Saez (1867), págs. 19 y 20.

<sup>8</sup> Perier (1871), pág. 21. Otro ejemplo en Ferreiroa (1878), que dedica el cap. III a explicar cómo el poder temporal se basa sobre la sangre de los mártires.

<sup>9</sup> Perier (1871), pág. 38-39.

<sup>10</sup> Sylvain (1878), tomo II, pág. 118-119. *Le Pape doit être dans les catacombes ou doit régner : je ne tiens pas pour moi à l'éclat du pouvoir temporel [...]. Je maintiens le pouvoir temporel et je le défendrai au péril de ma vie [...] Si le vicaire de Jésus Christ doit redescendre dans les catacombes, ce sera pour l'impiété et la force, pour le malheur des hommes. Alors, Jésus Christ aussi descendra dans les catacombes, et avec lui la liberté. Dieu ni la liberté ne seront plus sur la terre.*

<sup>11</sup> Sylvain (1854), II, pág. 154.

tras la caída de los Borbones napolitanos, Pío IX visitaba San Pietro in Vincula, el supuesto lugar de la prisión de Pedro<sup>12</sup>. En todas estas ocasiones, Pío IX no dejaba pasar ninguna oportunidad de recordar la sangre de los mártires -incluso en donde no los había habido, como en el Coliseo-, para comparar su sufrimiento con el de los ultramontanos modernos: *Este anfiteatro [...], este coliseo que está cerca de aquí, fue en los primeros siglos de la Iglesia como un cáliz que recogió la sangre de los héroes cristianos: hoy es como una copa que recoge nuestras lágrimas. Esa sangre y estas lágrimas claman al cielo; ellas conmoverán el corazón de Dios a favor de la Iglesia*<sup>13</sup>.

La obsesión sanguínea marcaría el pontificado de Pío IX: *esta querida Roma, enrojecida por la sangre de tantos mártires, que se intenta arrojar de nuevo en el lodo de las viejas corrupciones, para hacerla retroceder a los tiempos de los Nerones*<sup>14</sup>. La alusión a la tierra romana ‘enrojecida por la sangre de los mártires’ pasaría a ser característica de sus discursos, especialmente tras la pérdida de la soberanía: *¡Este suelo, enrojecido con la sangre de los mártires, clama venganza ante el trono de la justicia divina!*<sup>15</sup>

El papa Mastai celebró dos grandes ceremonias colectivas de canonización y beatificación, un hecho sin precedentes en los anales eclesiásticos; en ambas ocasiones, lo que tenían en común los nuevos santos y venerables era la palma del martirio. Y mientras se canonizaba a los mártires modernos -los del Japón en 1862, los de la “culto Europa” en 1867- el culto a los mártires antiguos alcanzaba su apogeo<sup>16</sup>. Como si de una señal se tratara, en el año crítico de 1871 se anunció solemnemente el hallazgo en Milán de los cuerpos de Gervasio y Protasio, presuntos mártires de Nerón<sup>17</sup>. Incluso el niño Lorenzino de Marostica, cuyo asesinato se había atribuido en el siglo XV a un crimen ritual judío, recibió los honores del culto

---

<sup>12</sup> Sylvain (1854), II, pág. 157.

<sup>13</sup> Veuillot (1878), pág. 86 : *Cet amphitéâtre, dit-il, ce colisée, qui est près d'ici, fut dans les premiers siècles de l'Église comme un calice qui reçut le sang des héros chrétiens : il est aujourd'hui comme la coupe qui reçoit nos larmes. Ce sang et ces larmes crient vers le ciel ; ils toucheront le cœur de Dieu en faveur de l'Église.*

<sup>14</sup> Sylvain (1886), III , pág. 148 : *Et cette chère Rome, empourprée de sang de tant de martyrs, on voudrait de nouveau la jeter dans la fange des veilles corruptions, en la faisant retourner aux temps de Nérons .*

<sup>15</sup> Sylvain (1886), III , pág. 185 : *Oh ! Ce sol, empourpré du sang des martyrs, crie vengeance devant le trône de la divine justice.* Discurso a la Federación pía, en 1873.

<sup>16</sup> Veuillot (1878), pág. 107.

<sup>17</sup> *La Regeneración*, 23-8-1871, y *La cruz*, II, 1873, pág. 697. En 1873 se concedieron por ese motivo unas indulgencias.

reservado a los mártires, gracias a un decreto pontificio de 1867, el año martirial por excelencia<sup>18</sup>.

La preocupación por las críticas -más que fundadas, por cierto- que los sabios racionalistas hacían a la autenticidad de las reliquias martiriales, indujo a Pío IX a fomentar la exploración científica de las catacumbas. Ya hemos aludido a la huella que los primeros y espectaculares descubrimientos de De Rossi dejaron en la concepción de *Fabiola*. En la década siguiente, la última de la Roma pontificia, comenzó la publicación en 1863 del *Bullettino di archeologia cristiana*, que debía servir para dar a conocer los hallazgos arqueológicos relativos a los primeros siglos del cristianismo. Era el germen de la monumental *Roma Sotterranea Cristiana, opus magna* de De Rossi, publicada entre 1864 y 1877 bajo los auspicios del Vaticano, y rápidamente traducida a las principales lenguas europeas. La obra estaba dedicada a Pío IX, *alteri Damaso*. Acompañado por el arqueólogo, el papa hizo una visita a las catacumbas que mereció los honores de ser representada en un bajorrelieve. La obra de De Rossi, el *Colón de las catacumbas*, estaba destinada a dar su forma definitiva al mito. A punto de expirar la soberanía pontificia sobre la ciudad, un tópico se imponía entre los católicos: había una segunda Roma bajo los palacios, las basílicas y las plazas, una Roma espiritual, sobre la que se apoyaba la Iglesia:

*La soberbia ciudad de los mártires no imaginaba que en los negros subterráneos de su campo, bajo sus plantas mismas, germinase una vida más poderosa y más duradera que la suya. La Roma pagana y la cristiana pueden estudiarse a la vez; la Tercera Roma, la Roma subterránea, es una ciudad especial, independiente, tan especial que en el orbe no hay otra que le iguale; tan independiente, como que en ella se consolidó la verdadera libertad del mundo*<sup>19</sup>.

Entre los frutos más representativos del pontificado de Pío IX debe contarse la fundación del *Collegium cultorum Martyrum*, que empezó su actividad en el mismo año de su muerte: formado por un grupo de arqueólogos y eruditos del círculo de De Rossi, sus miembros se reunían en las catacumbas para rendir culto a los antiguos mártires con celebraciones litúrgicas acompañadas de conferencias sobre los últimos descubrimientos. Durante los primeros años de Roma como capital del

---

<sup>18</sup> Kertzer (2002), pps. 127-128

<sup>19</sup> Catalina (1873), pág. 35. “Tercera Roma” era una expresión utilizada a menudo por Mazzini en un sentido completamente diferente: la Roma laica y republicana.



reino de Italia, estas reuniones bien podían considerarse como una forma de oposición política al gobierno: las catacumbas volvían a ser -así se creía, o se hacía creer al menos- focos de resistencia en el subsuelo cristiano de la ciudad de los césares.

Llegaría el día en que incluso los enemigos del poder temporal habían de sentir la necesidad de reivindicar las catacumbas para afirmar la plenitud de su derecho sobre la Urbe.

## 1.2. Mártires heterodoxos.

En 1870 se publicó en Milán un folletón romántico-político titulado *Clelia, o Roma en el siglo XIX*. Si no supiéramos que su autor es Giuseppe Garibaldi (1807-1882), el comienzo de este canto a los héroes de la libertad italiana se podría confundir perfectamente con el de un alegato ultramontano en favor de las virtudes de las reliquias martiriales:

*Un célebre escritor ha llamado a Roma la ciudad de los muertos, pero ¿cómo ha de existir la muerte en el corazón de Italia? ¡Las ruinas de Roma, las cenizas de sus desgraciados hijos han sido enterradas seguramente, pero sus restos se hallan tan impregnados de vida que bastan por sí solos para regenerar el mundo!*<sup>20</sup>

Según Garibaldi, las catacumbas eran el refugio de los genuinos representantes del pueblo romano. Allí se habían escondido *los cristianos y los esclavos fugitivos* durante el reinado de *grandes monstruos* [como] *Nerón, Calígula o Heliogábalo*; los sucesores de aquellos rebeldes antiguos eran los patriotas italianos en lucha contra la teocracia. En una galería subterránea, cercana a las termas de Caracalla, los conjurados celebraban sus reuniones secretas<sup>21</sup>. Al final, los patriotas supervivientes del último asalto de los esbirros papales conseguían escapar a través de un pasadizo secreto.

Las catacumbas garibaldinas demostraban que, a fuerza de abusar de las imágenes de la persecución de los antiguos cristianos, muchos conceptos estaban perdiendo el sentido religioso que originariamente les era propio, hasta el punto de poder volverse en contra de la Iglesia. En particular, el título de “mártir” había

---

<sup>20</sup> Garibaldi (1870).

<sup>21</sup> Garibaldi (1870): cap. XXXIV (“Los subterráneos”) y cap. XVIII.

dejado de ser honor exclusivo de los testigos del cristianismo, para convertirse en un epíteto banal, que según las necesidades de cada cual podía aplicarse a cualquier víctima del fanatismo religioso o de la represión política. Como la gitana Esmeralda, con la que no tardaremos en encontrarnos.

Pocas cosas indignaban más a los ultramontanos que este abuso del título martirial. Para atacar a la Iglesia, los impíos oponían la lista de sus falsos mártires al glorioso y genuino martirologio romano: científicos, librepensadores, herejes y brujas merecía ahora tan augusto nombre. Flaubert, con el fino olfato para detectar los tópicos contemporáneos que le caracterizaba, incluyó la paradoja del martirio en su monumental epopeya de la estupidez humana. Es memorable la escena en la que Pécuchet, que acaba de pasar por una fase de ardiente devoción, riñe con su mentor religioso, el abate Jeufroy, precisamente por la cuestión del martirio. El desacuerdo en torno a la cuestión de la escasez de mártires conduce a la comparación entre mártires reconocidos por la Iglesia y mártires heterodoxos:

*El eclesiástico gritó: ¡pero se cuentan diez persecuciones desde Nerón hasta el César Galerio!*

*-Bueno, ¿y las masacres de los albigenses? ¿Y la noche de San Bartolomé? ¿Y la revocación del Edicto de Nantes?*

*-Excesos deplorables, sin duda, pero no irá Vd. a comparar esas gentes con san Esteban, san Lorenzo, Cipriano, Policarpo, una multitud de misioneros.*

*-¡Perdón!, os recordaría a Hipatia, Jerónimo de Praga, Juan Huss, Bruno, Vanini, Anne Dubourg! [...]*

*-¡Después de suplicios abominables, se les arrojaba a las calderas!*

*-La Inquisición empleaba la misma tortura, y sabía quemar muy bien.*

*-¡Se exponía a damas ilustres en los lupanares!*

*-¿Cree que los dragones de Luis XIV eran decentes?*

*-¡Y tenga en cuenta que los cristianos no habían hecho nada contra el Estado!*

*-¡Y los hugonotes tampoco! [...]*

*-Y de todas formas -objetó el sacerdote, sacudiendo con cólera su paraguas- no se les puede llamar mártires. No los hay fuera de la Iglesia.*

-Un momento. Si el valor del mártir depende de su doctrina, ¿cómo va a servir para demostrar la excelencia?<sup>22</sup>

Es decir: si sólo son verdaderos mártires los que la Iglesia, en ejercicio de su monopolio de la verdad, declara como tales, entonces el martirio no puede invocarse como testimonio en favor de la verdad de esa misma Iglesia, a riesgo de incurrir en una tautología absurda. Pécuchet intuía que la utilización de la sangre de los mártires como argumento en una controversia solo podía conducir a un callejón sin salida<sup>23</sup>.

### 1.3. La resurrección del libelo de sangre.

En 1860 moría el fundador de la Escuela de Tubinga, Ferdinand Christian Baur. Hemos visto que esta escuela histórica había revolucionado el estudio del primitivo cristianismo, al poner de manifiesto que la era apostólica, concebida como la edad de oro primigenia, había estado marcada en realidad por el enfrentamiento entre dos corrientes contrarias, que sólo mucho después se conciliarían, para formar el primitivo cristianismo.

El libro que reunía todas estas ideas sobre Pablo había sido publicado en 1845, justo un año antes del ascenso de Pío IX al trono pontificio: *Paulus, der Apostel Jesu Christi, sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre* (Pablo, el apóstol de Jesucristo, su vida y obra, sus cartas y su doctrina)<sup>24</sup>. En el contexto de la Cuestión romana, esta polémica histórica no podía dejar de tener una repercusión que iba mucho más allá de las aulas universitarias. La identificación visceral de Pío IX con Pedro hacía

---

<sup>22</sup> FLAUBERT, Gustave (1997): *Bouvard et Pécuchet*. Paris: Pocket, pág. 284-286.

<sup>23</sup> Flaubert se ríe de sí mismo a través del personaje de Pécuchet. En realidad, el tema del martirio le preocupaba tanto como para tratarlo en la más obsesiva de sus obras: el diablo, en forma de Hilarion, intenta desprestigiar el martirio a los ojos del anacoreta Antonio, utilizando el ejemplo de los mártires montanistas. Antonio replica como el abate Juefroy: *Mais c'est la vérité de la doctrine qui fait le martyre!* -e Hilarion repite la opinión de Pécuchet: *Comment peut-il en prouver l'excellence, puisqu'il témoigne également pour l'erreur?* (FLAUBERT, G. (1983): *La tentation de Saint-Antoine*. Paris : Gallimard, pág. 91). También Pascal meditó sobre el asunto: *Fausseté des autres religions - Ils n'ont point de témoins. Ceux-ci en ont. Dieu défie les autres religions de produire de telles marques* (pensée 592-204: se refiere a la religión pagana, musulmana y cristiana); *Histoire de la Chine.- Je ne crois que les histoires dont les témoins se feraient égorger* (pensée 593-822) (Pascal, 1976, pág. 217). Cfr. opinión de Nietzsche sobre los mártires y la verdad, cap. XVI.

<sup>24</sup> Baur (1866-1867).

recordar que, según esta escuela protestante, el apóstol había representado la corriente más conservadora, más cercana al judaísmo. En un contexto de creciente antisemitismo, la lectura de la oposición Pedro/Pablo se convertía en la oposición entre el alma semítica, legalista, groseramente materialista que había cristalizado en el catolicismo, y la visión helénica -indoeuropea, por tanto, según las teorías raciales de moda-, universalista y espiritual, representada por el protestantismo germánico, heredero de Pablo.

Ya vimos que una de las tesis más audaces de Baur era la identificación de la némesis de Pedro en la literatura pseudoclementina, Simón el Mago, con el propio Pablo. Desde el punto de vista integrista, la idea no podía ser más subversiva: implicaba que la estancia de Pedro en Roma, que no aparece en ningún documento testamentario, había sido imaginada tardíamente para contrarrestar la estancia -ésta sí, histórica- de Pablo en la capital del Imperio, y que ambos apóstoles habían predicado doctrinas incompatibles. Esta tesis aparecía en un opúsculo de 1831, en el que Baur analizaba la leyenda de la presencia de Pedro en Roma<sup>25</sup>. Digamos ahora de pasada que en la literatura pseudoclementina que Baur utilizaba como base de su teoría es precisamente donde se encontraba la leyenda del milagro de *Quo vadis?*, a la que pronto veremos hacer su entrada triunfal en el terreno de la política y la diplomacia. Pero lo que nos interesa ahora es la coincidencia entre esta acusación lanzada contra el catolicismo como variedad judaizante del auténtico cristianismo -el de la Iglesia de los gentiles, el de Pablo- y el inicio de una de las fases de más intenso y violento antisemitismo de la Iglesia católica<sup>26</sup>.

La pieza maestra de la escuela de Tubinga era la misma que había servido como argumento polémico contra el papado en tiempos de Lutero: la *Epístola a los Gálatas*, en la que Pablo criticaba a Pedro y a Jacobo, a propósito de la obligación de seguir la vigencia de la ley para los nuevos conversos. La escena transcurría en Antioquía -donde, según *Hechos*, había aparecido por primera vez la denominación 'cristianos'-, la ciudad siria en donde la tradición católica situaba a Pedro como obispo, antes de viajar a Roma. La cuestión giraba en torno a dos puntos básicos: la

---

<sup>25</sup> Baur (1831). El artículo se titulaba: *El partido de Cristo en la comunidad de Corinto, el antagonismo entre el cristianismo paulino y petrino en la Iglesia primitiva, el apóstol Pedro en Roma*.

<sup>26</sup> Kertzer (2002).

circuncisión, y una serie de leyes dietéticas, entre las que destacaba la prohibición de ingerir sangre. El paso decisivo que había separado a cristianos de judíos había sido precisamente el abandono de esas normas. Según Baur, Pablo habría desarrollado el rito de la eucaristía, concebido como consumo de la carne y la sangre del propio Cristo. Esta idea tenía mucho en común con ritos místicos paganos, pero suponía una ruptura radical respecto a la Ley judía. Y es justo en este momento cuando la acusación que, según la escuela de Tubinga, habían lanzado los judíos contra los primeros cristianos -que bebían sangre-, reaparece, lanzada ahora por los católicos contra los judíos, y convertida en una terrible calumnia. En 1840 un suceso en la lejana Siria sacudió a la opinión pública europea, y despertó fantasmas que dormían en el subconsciente colectivo de los católicos desde hacía siglos<sup>27</sup>. La vieja y terrible leyenda del libelo de sangre, aparecida en la baja Edad Media, y casi desaparecida desde el Renacimiento, hacía su reaparición triunfal: unos judíos habían sido acusados de la desaparición de un religioso italiano; sometidos a tortura, habían sido forzados a confesar que le habían sacrificado ritualmente para consumir su sangre.

Pero el suceso que más llamaría la atención de la prensa, y que costaría al papa Mastai buena parte de las simpatías que había cosechado durante años, fue el caso 'Mortara', un niño judío que una criada cristiana había bautizado en secreto, creyéndole a las puertas de la muerte. El niño sanó; la mujer reveló su acción al confesor, y éste le obligó a denunciar a las autoridades lo sucedido. Las autoridades de los Estados pontificios secuestraron al niño para educarle como cristiano. La opinión pública francesa se sintió conmocionada. El gobierno imperial protestó, lo que provocó el primer enfrentamiento serio entre Veuillot y el régimen. Una oleada de agitación antisemita se propagó entre los ultramontanos, al tiempo que la intransigencia del papa arrojaba a los judíos italianos a los brazos de la causa nacionalista. ¡La prensa ultramontana se dolía de la ingratitud judía!

Separado de sus padres en 1858, adoptado por el papa y educado para ser sacerdote, Edgardo Mortara (1851-1940)<sup>28</sup> fue el centro de uno de los casos más mediáticos del siglo. Mientras que la prensa ultramontana -con la *Civiltà cattolica* y

---

<sup>27</sup> Kertzer (2002), pág 86 y ss (cap. IV: *Ritual Murder makes a comeback*).

<sup>28</sup> Resulta imprescindible la lectura de Kertzer (1998). El caso Mortara se recordó recientemente, debido a las protestas de la comunidad judía contra la canonización de Pío IX.

*L'Univers* a la cabeza<sup>29</sup>— justificaban y hasta elogiaban la decisión del Santo Padre, los católicos más progresistas, y la opinión pública liberal y protestante se horrorizaron ante este retroceso al más oscuro Medievo. Posiblemente, ninguna acción de Pío IX le enajenó tantas simpatías, empezando por la de Napoleón III que, al parecer, se convenció por este asunto de la incompatibilidad del gobierno temporal del papa<sup>30</sup>. El mismo año en que se produjo el milagro de Lourdes, el ‘milagro de Bolonia’ convirtió al papa-mártir en verdugo ante buena parte de la opinión pública europea<sup>31</sup>.

## 2. NAPOLEÓN III, EL NUEVO NERÓN.

Napoleón III sería el primero de los monarcas decimonónicos que cargaron sobre sus espaldas con el nombre del hijo de Agripina. A partir de 1870, los ultramontanos descubrirían a otros muchos nerones: Víctor Manuel de Italia y Amadeo de España; el emperador Guillermo y su canciller Bismarck; el zar Nicolás, el rey Humberto.... Nerón era para entonces, más que un desvaído recuerdo, una máscara que podía colocarse sobre cualquier rostro: la máscara del Anticristo.

Sin embargo, no fueron los ultramontanos los primeros en detectar el parecido entre Luis Napoleón y aquel remoto tirano: recordemos que, hasta 1858, la prensa católica le había exaltado como el heredero de Carlomagno. En realidad, los orígenes de esta trascendental identificación deben buscarse en la versión heterodoxa, liberal, del mito de las catacumbas.

El origen de esta tradición estaba en la historiografía clásica: era la continuación de la línea seguida por Tácito, Suetonio, Dión Casio y todos los historiadores que habían hecho de Nerón el modelo de tirano. Pero, en un curioso juego de influencias recíprocas, en las décadas centrales del siglo esta tradición iba a confluir con otra, católica, ultramontana y milenarista, que le identificaba con el

---

<sup>29</sup> Kertzer (1998), pág. 131.

<sup>30</sup> Kertzer (1998), pág. 258 y ss. En 1864 se había producido además otro secuestro, el del niño Coen.

<sup>31</sup> Kertzer (1998), pág. 298. Al parecer, Edgardo (que pasó el resto de su vida como sacerdote), tenía una gran devoción a la virgen de Lourdes, y era consciente de este paralelismo.

perseguidor por antonomasia, y le otorgaba rasgos diabólicos, casi sobrenaturales. De esa mezcla nacería el personaje que conquistaría el mundo a partir de 1896.

## **2.1. Victor Hugo: origen de la versión liberal del mito.**

Volvemos a encontrar aquí una paradoja: los mismos temas, las mismas imágenes, hasta las mismas expresiones sirven a los representantes de ideologías opuestas; el mismo imaginario colectivo nutre corrientes antagónicas: la herencia de los mártires puede ser reclamada por los cristianos o por los patriotas; las catacumbas sirven a los pontífices para justificar la teocracia, y a los garibaldinos para esconderse de su tiranía; el mito constantiniano tan pronto justifica el poder temporal, como exalta el cesaropapismo... No hay pues que sorprenderse demasiado porque el verdadero forjador de la leyenda neroniana de *Napoleón el chico* fuera el patriarca del republicanismo europeo.

Victor Hugo (1802-1885) nació de uno de esos matrimonios contradictorios y efímeros que fueron tan frecuentes en los años turbulentos de la Revolución y el Imperio: una madre aristócrata, legitimista, bretona, y un padre plebeyo, militar bonapartista. Su evolución política le conduciría desde unos orígenes ultramonárquicos -su primera publicación fue una oda al nacimiento del Conde de Chambord- hasta posiciones cada vez más avanzadas, para acabar rozando el socialismo. Desde el punto de vista religioso, su camino fue acaso el opuesto: influido por su madre, cuyo legitimismo no estaba reñido con un espíritu volteriano, Hugo sintió más tarde una vocación moral y religiosa que le consagraría, en palabras de sus enemigos, como “pontífice de la demagogia”. A medida que se alejaba de la Iglesia oficial, que para él era la antítesis del Evangelio, crecía su sentimiento religioso, hasta alcanzar en sus obras de madurez un grado cercano al misticismo. Un misticismo heterodoxo, execrado por los integristas católicos.

El mito ultramontano de las catacumbas había seducido al escritor desde el comienzo de su carrera literaria: el autor de *Los mártires* había sido precisamente el ídolo de su juventud. Según el mismo confesaría después, el reto que se planteó cuando se decidió a escribir fue el de ser *Chateaubriand, o nada*. La huella del vizconde se deja sentir en la obra del poeta, sin estorbarle en su evolución política divergente.

Son incontables las ocasiones en las que su pluma escribió palabras como *mártires* o *catacumbas*: sin embargo, raramente se refieren a los primitivos cristianos. *Parodiáis a los mártires*<sup>32</sup>, espeta el poeta a los ultramontanos. Y es que para él, indudablemente, los verdaderos mártires eran los de la libertad<sup>33</sup>; las verdaderas catacumbas, esas cuevas habitadas por los obreros textiles de Lille que volvieron socialista su corazón monárquico:

*¡Millones, millones! ¡palacios! ¡lista civil!*

*Un día descendí a los subterráneos de Lille*

*vi ese infierno lúgubre*

*Unos fantasmas tienen allí, bajo tierra, sus habitaciones,*

*pálidos, encorvados, doblegados; el raquitismo retuerce sus miembros*

*en su puño de hierro*<sup>34</sup>.

El estreno de su *Hernani* en 1830 marcó el inicio del drama romántico. En una escena, un emperador romano meditaba en una cripta subterránea ante el sepulcro del fundador del imperio. La catacumba no estaba en Roma, sino en Aquisgrán, y los augustos personajes eran Carlos V y Carlomagno, pero eso revela precisamente uno de los rasgos de la literatura de Hugo: la libertad de formas, compatible con la fidelidad al espíritu del mito, interpretado de una manera personal.

Al año siguiente publicó la obra cumbre de la narrativa romántica francesa: *Nuestra Señora de París* (*Notre Dame de Paris*). Aunque la acción se desarrollaba en el París del siglo XV, esta novela contribuiría de manera decisiva a la posterior identificación de la capital francesa con la Roma de las catacumbas, una de las claves del mito neroniano.

---

<sup>32</sup> HUGO, Victor (1998): *Les châtiments*. Paris : Gallimard: “À des journalistes de robe courte”, *pág.* 205

<sup>33</sup> Como *Ces femmes qu'on envoie aux lointaines bastilles* (es decir, las deportadas tras el golpe de 1851), protagonistas del poema “Les Martyres”, Hugo (1998): Livre VI, *pág.* 295. “Á un martyr” se lo dedica a un sacerdote martirizado en 1852 en China, comparando la grandeza del misionero con la traición a su Dios por parte de los prelados que han ofrecido un *Te deum* al tirano (*Ibidem*, *pág.* 66)

<sup>34</sup> Hugo (1998): “Joyeuse vie”, *pág.* 156.



Efectivamente, Hugo describía el subsuelo de la ciudad horadado por una densa red de galerías, mazmorras y sepulcros, proyectando a orillas del Sena la imagen ultramontana de Roma:

*En la edad media, cuando un edificio estaba terminado, había casi tanto bajo tierra como en la superficie [...]. un palacio una fortaleza, una iglesia, tenían siempre un doble fondo. En las catedrales era en cierto modo otra catedral subterránea, baja, oscura, misteriosa, ciega y muda, bajo la nave superior rebosante de luz y sonora de músicas de órganos y repiques de campanas noche y día; algunas veces era un sepulcro. En los palacios, en las fortalezas, era una prisión, a veces también un sepulcro, algunas veces ambas cosas a la vez. Esas poderosas construcciones... no tenían simplemente cimientos sino, por así decirlo, raíces que se iban ramificando bajo tierra en habitaciones, galerías, escaleras, lo mismo que las construcciones de la superficie<sup>35</sup>.*

También el reino subversivo de la corte de los milagros, tantas veces evocada a lo largo del relato, recordaba a los bandoleros y carbonarios refugiados en las catacumbas de las crónicas romanas. Pero donde la huella del mito de las catacumbas se hacía patente era precisamente en la historia principal: el triste amor de Quasimodo por Esmeralda, cuyo desenlace copiaba el esquema arquetípico de las actas martiriales. Tras la horrenda muerte de la gitana, sacrificada al fanatismo de sus perseguidores, el amoroso jorobado recogía sus restos con la misma devoción con que los antiguos cristianos guardaban las reliquias de los atletas de la fe. El libro concluía con un final espeluznante... en una catacumba:

*La enorme roca que servía de base al odioso edificio [el patíbulo de Montfaucon] estaba hueca. Se había excavado en ella una inmensa cueva [...] en la que se arrojaban, no sólo los restos humanos que caían de las cadenas de Montfaucon, sino los cuerpos de todos los infelices ajusticiados en los otros patíbulos fijos de París. En aquel profundo osario en el que tanto polvo humano y tanto crimen se han podrido juntos, muchos grandes de este mundo, muchos inocentes han venido sucesivamente a dejar sus huesos [dieciocho meses después] se encontraron entre toda aquella horrible osamenta, dos esqueletos, uno de los cuales estaba extrañamente abrazado al otro. Uno de éstos [...] correspondía a una mujer [...]. El otro esqueleto [...] era de un hombre. Se observó que tenía desviada la columna vertebral, la cabeza hundida entre los omóplatos y una*

---

<sup>35</sup> HUGO, Víctor (1990): *Nuestra Señora de París*. Madrid: Alianza, libro octavo, cáp. IV, pág. 366.

*pierna más corta que la otra [...]. Cuando se le quiso separar del esqueleto que abrazaba, cayó convertido en polvo*<sup>36</sup>.

Aunque el gusto romántico de Hugo por los pasadizos subterráneos puede detectarse desde sus primeras novelas, sería precisamente la obra maestra de su plenitud como novelista la que contendría la escena subterránea más célebre de toda su narrativa. *Los miserables* (*Les Misérables*, 1862) culminaba con el relato de un levantamiento popular en París. Tras la caída de la barricada y el fusilamiento del Enjolras y sus compañeros, mártires de la libertad, Jean Valjean recogía al desvanecido Mario Pontmercy y le ponía a salvo de sus perseguidores huyendo a través del laberinto de las alcantarillas parisinas<sup>37</sup>. La escena transcurría en 1832, pero resultó profética; en 1871 muchos comuneros escaparon de las tropas de Versalles siguiendo la ruta de Valjean...

El mito de las catacumbas siguió alimentando su obra hasta la vejez. Ya vimos como en *El Noventa y Tres* Hugo insistía en la imagen clásica, “balzaciana”, de la Bretaña subterránea en lucha contra la Revolución<sup>38</sup>. Pero además, este libro desvela lo que la palabra “mártir” había acabado por significar en la obra de Víctor Hugo. Uno de sus capítulos se titula precisamente “El martirio de San Bartolomé”. Sin embargo, no narra una truculenta escena de desollamiento, sino una travesura infantil: unos niños campesinos se despiertan en la biblioteca de un castillo. Sobre el facistol descansa un ejemplar centenario del libro de San Bartolomé, encuadernado en cuero dorado, con abrazaderas de plata, grabados de madera y cobre. La tentación vence, e inocentes manos, símbolo de un porvenir dichoso, destrozan aquel compendio de erudición procedente de las eras oscuras del fanatismo:

*Entre tanto, Georgina había roto en dos pedazos su estampa y después hizo de los dos cuatro; de manera que la Historia podría decir que San Bartolomé, después de ser desollado en Armenia, fue descuartizado en Bretaña [...]. Aniquilaron Armenia, Judea y Benevento; aniquilaron al Papa Gelasio, que consideró apócrifo el evangelio de san Bartolomé Nathanael; aniquilaron todas las figuras, todos los mapas, y la ejecución del libro antiguo les absorbió de tal*

---

<sup>36</sup> Hugo (1990), libro undécimo, cap. IV. pág. 575

<sup>37</sup> Hugo (1975): pág. 713 y ss. Al comenzar el relato del día del levantamiento, Hugo se ha referido a aquellos egoístas que *no ven a Nerón si hace buen tiempo*, oponiendo su cobardía a la valentía de los luchadores de la libertad (pág. 694).

<sup>38</sup> Cfr. cap. IX.

*manera que pasó ante ellos un ratón sin que le hicieran caso. Fue aquello un verdadero exterminio; fue destrozar la historia, la leyenda, los milagros, verdaderos o falsos; el latín de iglesia, las supersticiones, el fanatismo, los misterios; desgarrar una religión de arriba abajo es obra para tres gigantes, y hasta para tres niños [...].*<sup>39</sup>.

Sin embargo, tras esta aniquilación simbólica del mártir cristiano, la novela termina precisamente exaltando al nuevo mártir, el de la libertad. Gauvain, comandante republicano, ha liberado de su prisión a su mayor enemigo, el señor de Lantenac, obligado por un deber de conciencia: el caudillo realista se perdió salvando a los niños de un incendio. El héroe republicano se presenta ante el tribunal, ante el que no intenta siquiera defenderse; de allí es conducido a la guillotina. Con la cabeza encajada en el infame collar, aún tiene tiempo de gritar un viva a la República. La cuchilla baja, y el alma del mártir de la Libertad asciende a los cielos...

## **2.2. De Carlomagno a Juliano el Apóstata.**

El atentado de Orsini contra la pareja imperial en enero de 1858 sirvió de excusa para justificar el giro en la política imperial respecto a Italia. Para disfrazar sus verdaderas intenciones -sustraer la vecina península del dominio austríaco, convirtiéndola en una zona de influencia francesa a través de su aliado piemontés-, Luis Bonaparte hizo ver que obedecía un deber de conciencia al prestar su apoyo a los patriotas italianos. Pocos meses después, de la entrevista secreta en Plombières saldría el proyecto de un nuevo mapa de Italia que ponía en peligro el frágil equilibrio peninsular, debilitando la soberanía temporal de los pontífices<sup>40</sup>. Muy pronto se supo de aquellos acuerdos, pese al empeño del emperador por mantenerlos ocultos: las reacciones le hicieron ver que había ido demasiado lejos. Las demás potencias, que no deseaban que el Imperio francés se consolidase como árbitro de Europa, quisieron mediar para evitar la guerra. Los italianos se descorazonaron, creyendo que los acuerdos quedarían en nada, mientras Luis

---

<sup>39</sup> Hugo (1975): abre el libro III de la III parte, pág. 256 y ss.

<sup>40</sup> En Plombières se preveía un plan confederal, con un reino de Italia al Norte, otro de Nápoles al Sur, y el papa en el centro, como presidente de la Confederación. Hales (1950), pág. 191.

Napoleón intentaba librarse con ayuda de la diplomacia del peligroso avispero en el que tan imprudentemente se había metido.

Pero el emperador de Austria prefería la guerra con Francia a una cesión deshonrosa de sus derechos. La agresión austríaca al Piamonte precipitó los acontecimientos y obligó a Napoleón III a cumplir lo acordado. La guerra resultó mucho más dura de lo previsto. Magenta y Solferino fueron carnicerías que empequeñecían las batallas del gran Napoleón; y el pequeño Napoleón no estaba acostumbrado a ver sangre. Sus intereses le aconsejaban la paz. En Villafranca, de espaldas a su aliado, pactó con su colega austríaco el precio de la retirada. Era la constatación de que la situación se le había ido definitivamente de las manos. Jugador acostumbrado a los golpes de suerte, su audacia le había llevado esta vez al borde del desastre. Debilitar a Austria, contrapeso de Prusia en Alemania, fue un error que pagó muy caro en Sedán; tampoco consiguió el aprecio de los italianos, que habían tenido que renunciar al Véneto cuando estaba al alcance de la mano. Los ultramontanos le aborrecieron: había abierto la caja de Pandora de la Cuestión romana.

Ni siquiera la entrega de Saboya y Niza le compensó de haber convertido la cuestión italiana en un conflicto doméstico. La etapa de armonía del régimen del 2 de diciembre y la Santa Sede acabó bruscamente, y la prensa católica se lanzó a atacar al Imperio con tal vehemencia, que *L'Univers*, órgano del ultramontanismo europeo, fue suspendido<sup>41</sup>. En 1864, la encíclica *Quanta Cura* agrandó aún más la brecha abierta entre ambos poderes: el papa condenaba tajantemente el liberalismo en el momento en que el Imperio repintaba su fachada liberal, y denunciaba el materialismo del siglo, precisamente cuando el régimen exponía los logros de su política económica. No cabía duda de que los anatemas del *Syllabus* iban dirigidos directamente contra París: de hecho, el Vaticano había utilizado un borrador procedente de los sectores más cerriles del episcopado legitimista francés. Estos documentos fueron muy mal recibidos por los galicanos, que veían con preocupación la tendencia a hacer del temporalismo y la infalibilidad pontificia parte de la doctrina de la Iglesia. El arzobispo de París, Mgr. Darbay -futuro mártir de la Comuna- llegó a aconsejar al gobierno que prohibiera su publicación: el conflicto

---

<sup>41</sup> Hales (1950), pág. 204.

creado por el *Syllabus* no sólo afectaba a las relaciones Iglesia-Estado; en cierta forma, era también una guerra civil dentro del estamento eclesiástico.

En *La conquista de Plassans* (*La conquête de Plassans*, 1874) Émile Zola (1840-1902) retrató la lucha por el control de una población del Midi entre el clero legitimista y un advenedizo fiel a las directrices gubernamentales. La novela refleja la situación posterior a 1860, cuando el emperador decidió apoyar la elección de obispos galicanos con objeto de contrapesar la influencia ultramontana<sup>42</sup>.

Paralelamente, el régimen cambiaba de imagen: si hasta el momento se había jugado la baza católica, simbolizada ante la opinión pública por la devota emperatriz, en adelante se apostaría por la tecnocracia saint-simonista representada por el príncipe Jérôme. Éste había aumentado su prestigio como “radical” del régimen casándose con una princesa de la casa de Saboya.

De todas formas, y pese a la humillación que suponía su dependencia, los ultramontanos no podían permitirse todavía una ruptura total con París: el legitimismo no pasaba por sus mejores días, y por el momento, no cabía otra opción mejor. Ante todo, preocupaba la suerte de Roma. La intervención de las tropas francesas en Mentana, que salvó al papa de la invasión garibaldina de 1867, hizo patente que no se podía prescindir de un aliado tan incómodo como necesario. Por eso, el acoso al Imperio adoptó una forma más sutil. Y mucho más trascendental para la construcción del mito neroniano.

### **2.3. Néron-le-Petit**

Todas las deudas que el novelista pudo haber contraído con el mito ultramontano de las catacumbas las devolvió con creces el poeta al desarrollar, diez años antes que los paladines de la teocracia, la identificación de Luis Bonaparte con Nerón (y, por extensión, la del París de aquél con la Roma de éste). Mientras Veuillot ensalzaba al restaurador de Pío IX como digno sucesor de Pipino el Breve y Carlomagno<sup>43</sup>, Hugo ya lanzaba anatemas contra el antiguo tirano y su émulo

---

<sup>42</sup> Es interesante la comparación entre esta novela y *El rojo y el negro*. En esta novela, el Abbé Pirard - que protege a Julien- representa el clero galicano, perseguido por los jesuitas.

<sup>43</sup> Vid. Hugo (1998): “À des journalistes de robe courte”, pág. 202.

moderno, con en ese estilo bíblico que más adelante inspiraría la oratoria de sus enemigos.

Embarcado en la política activa durante la Revolución del 48, Hugo pasó de su simpatía inicial por el sobrino de Napoleón a una creciente desconfianza hacia su autoritarismo, para terminar siendo una de las voces más señaladas de la oposición. En vísperas de la felonía, el poeta denunció desde su tribuna parlamentaria las perversas intenciones del presidente, acuñando una expresión célebre: *¡cómo!, ¡después de Augusto, Augústulo!, ¡cómo!, ¡porque tuvimos un Napoleón el Grande, habremos de tener un Napoleón el pequeño!*<sup>44</sup>. En diciembre participó activamente en la resistencia al golpe de Estado, y solo el pasaporte prestado por un camarada, con el que consiguió cruzar la frontera belga, pudo salvarle de una muerte segura tras la derrota. Su exilio solo acabaría con la caída del régimen, dieciocho años más tarde.

En 1852 publicó en Bruselas un panfleto, *Napoleon-le-petit*, que inauguraba su etapa de intelectual comprometido: un papel que Victor Hugo representaría con brillantez, sentando un precedente memorable. Sin embargo, la tarea no había sido fácil: atacar al advenedizo con argumentos tradicionales, invocando la lealtad a los juramentos, no revestía ninguna dificultad; pero es que Hugo, como defensor del ideal demócrata, tenía que enfrentarse además con una paradoja inédita.

Por primera vez se había planteado una situación que habría de repetirse en muchas ocasiones en el siglo siguiente: un tirano conquistaba el poder por la fuerza, y un referéndum posterior -todo lo manipulado que se quiera, pero bastante representativo- demostraba el apoyo popular a su política. Una cifra, los siete millones y medio de votos afirmativos, era la bandera del régimen y su principal defensa contra los partidarios del sufragio y la soberanía popular: según Bonaparte, la mayoría había absuelto al régimen de su pecado original, la traición del golpe de Estado. Evidentemente, Hugo debía proclamar entonces que nada, ni siquiera un plebiscito, podía justificar la tiranía. Debía defender la ley por encima de la demagogia, denunciar la manipulación de las masas, sostener los derechos de la conciencia frente a la dictadura del número.

Hoy, cualquiera en semejante situación tendría a su disposición todo un arsenal de ejemplos históricos para apoyar su alegato: se traería a colación la barbarie

---

<sup>44</sup> Discurso de 17-7-1851. En Hugo (1998): Notes, pág. 441.

nazi, aupada al poder con ayuda de las urnas, y la aplastante mayoría de la que presumía Bonaparte quedaría en ridículo, al compararla con la triste unanimidad plebiscitaria característica de las dictaduras latinoamericanas, del franquismo senil o de las “democracias populares” del imperio soviético. Pero en 1852 la democracia era demasiado joven, y el poeta tenía que hacer gala de toda su imaginación para encontrar un precedente histórico en el que apoyarse. Aunque hoy parezca imposible, lo encontró... en el matricidio de Nerón:

*¡Ah, desdichado sin esperanza! ‘Absolverte’, como tú dices, queda fuera del poder popular, queda fuera del poder humano. Escucha:*

*Nerón, que habían inventado la sociedad del Diez de Diciembre y que, como tú, la utilizaba para aplaudir sus comedias, y también como tú, sus tragedias. Nerón, después de haber abierto el vientre de su madre a cuchilladas, también habría podido convocar su propio sufragio universal, que también se parecía al tuyo en el hecho de no dejarse obstaculizar tampoco por las veleidades de la prensa; Nerón, pontífice y emperador, rodeado de jueces y sacerdotes prosternados ante él, hubiera podido, posando una de sus manos ensangrentadas en el cadáver aún cálido de la emperatriz, y levantando la otra al cielo, poner a todo el Olimpo por testigo de que él no era quien había derramado esa sangre y conjurar a su sufragio universal para que declarase delante de los dioses y de los hombres que él, Nerón, no había matado a esa mujer; su sufragio universal, funcionando más o menos como el tuyo, con la misma luz y la misma libertad, habría podido afirmar con siete millones quinientos mil votos que el divino César Nerón, pontífice y emperador, no había hecho ningún mal a la mujer que estaba muerta; pues entérate, señor, Nerón no habría quedado ‘absuelto’; habría bastado que una voz, tan solo una voz sobre la tierra, la más humilde y oscura, se elevara en medio de esa noche profunda del imperio romano, y gritara en la tiniebla: ¡Nerón es un parricida! para que el eco, el eterno eco de la conciencia humana, repitiera por siempre, de pueblo en pueblo, y de siglo en siglo: ¡Nerón ha asesinado a su madre!*

*Pues bien, esa voz que protesta en la sombra, es la mía. Hoy lo grito, y no lo dudes, la conciencia humana universal repite conmigo: ¡Luis Bonaparte ha asesinado a Francia! ¡Luis Bonaparte ha asesinado a su madre!*<sup>45</sup>

Por una extraña ironía, el exiliado republicano anticipaba en 1852 el argumento que emplearían los ultramontanos en 1861 para recusar las anexiones del Piamonte: que ningún plebiscito puede sancionar una injusticia. Hugo defendía la

---

<sup>45</sup> Hugo (1978): libro VI: “La primera forma de absolución: los 7.500.000 votos”.

libertad, Veuillot la teocracia, pero ambos utilizaban argumentos semejantes y acudían a las mismas imágenes para expresarlos. Compartían un mismo lenguaje: el código ultramontano.

Ninguna obra de Víctor Hugo le debía tanto como *Les châtiments*, respuesta literaria al trauma del exilio; y eso que uno de sus temas principales sea precisamente la denuncia del respaldo que la Iglesia daba al régimen, simbolizado por el *Te deum* del 1 de enero de 1852:

*Cura, tu misa, eco de los disparos del pelotón,  
es una cosa impía.  
Detrás de ti, el brazo doblado bajo la barbilla  
ríe la muerte encogida.  
Cura, se ve como se estremecen, en los cielos de donde venimos,  
los ángeles y las vírgenes  
cuando un obispo prende la mecha de los cañones  
para alumbrar los cirios*<sup>46</sup>.

El título exponía un mensaje básico: el Segundo Imperio, además de ser una caricatura del Primero, era también su penitencia. Napoleón traicionó la libertad el 18 de Brumario. Aunque grande, fue tirano. Su castigo no podía ser Waterloo ni Santa Elena, pues todas las derrotas y desdichas que cayeron sobre él dejaron intacta su fama, el máspreciado de sus dones; había de ser su sobrino, repitiendo su pecado, quien ensuciara para siempre su apellido<sup>47</sup>. Este mensaje, inequívocamente liberal, adoptaba en contraste el estilo de los antiguos profetas: así, al “César” corso se le revela su falta en forma de palabras llameantes *parecidas a las palabras que vio resplandecer Baltasar*; el “Dix-huit-Brumaire” equivalía al *Mané, Thecel, Phares*, que Daniel interpretó como el anuncio de la caída del rey de Babilonia<sup>48</sup>. Aquel remoto banquete no es ni mucho menos la única alusión a ciudades antiguas a lo largo de su

---

<sup>46</sup> Hugo (1998): pág. 60-61.

<sup>47</sup> Hugo (1998), “L’Expiation”, pág. 257.

<sup>48</sup> Hugo (1978), pág. 272. La utilización de las palabras del banquete de Baltasar como admonición era un tópico de moda. Unos años después, Patricio de la Escosura identificaría al propio Napoleón III, junto con Víctor Manuel y Garibaldi, como los *Mané, Tekel, Fares* de la *dominación tudesca* en Italia. Escosura (1860), pág. 5.



poética diatriba: abundaban las referencias a la capital caldea, y también a Sodoma y a Gomorra, pero su recuerdo no hace sombra a la urbe corrupta por antonomasia, la Roma de Nerón. Como entonces habían hecho los grandes vates latinos, el poeta asumía el deber sagrado de atacar al tirano con su verbo:

*Cuando el eunuco reinaba al lado del César  
cuando Tiberio, y Cayo, y Nerón bajo su carro  
oprimía a Roma, más muerta, ¡oh dolor!, que Babilonia  
El poeta sujetó a estos verdugos sobre su trono  
la musa entre dos versos, aún vivos, los aserró<sup>49</sup>*

En sus versos, Hugo se complacía en ridiculizar el “cesarismo” del régimen identificando a Luis Bonaparte con los césares más abyectos. El Imperio carnavalesco del pequeño Bonaparte -el poeta evitaba cuidadosamente llamarle Napoleón, si no era por derrisión- no emularía las gloriosas conquistas de Julio César, sino las orgías de la Roma imperial. Los protagonistas del relato neroniano frecuentaban sus versos: Claudio, Mesalina, Agripina, Popea, Séneca, Tráseas, Tigelino...; incluso personajes de ficción, como Trimalción. Pero su modelo no era Petronio, sino el satírico Juvenal, a quien también dedicó un poema<sup>50</sup>, y, sobre todo, Tácito. Y es que la obra de este historiador ejercía una fascinación invencible sobre él: siendo niño, el general Lahorie, amante de su madre, le había regalado un ejemplar de los *Anales* poco antes de ser arrestado y ejecutado por motivos políticos. El trauma de aquellos dramáticos hechos se había mezclado en su imaginación infantil con la crónica de la traición de Augusto y sus sucesores a la República. Ahora, viendo la historia repetirse en forma de farsa, Hugo no dejaría pasar ninguna coincidencia entre Nerón y su émulo sin denunciarla.

Nerón fue el último retoño de una familia ilustre, y la caricatura de su fundador: por eso Hugo podía permitirse llamar a su odiado Bonaparte *Nerón el pequeño*<sup>51</sup>. La imagen ridícula del emperador-actor servía para atacar al emperador-

---

<sup>49</sup> Hugo (1998): Livre VII, XI, pág. 379.

<sup>50</sup> Hugo (1998), pág. 236

<sup>51</sup> Hugo (1998), XVI, “Saint-Arnaud”, 400.

bufón: *cielos que visteis a Nerón, sol que viste a Sejano... decid si el asesino supera al histrión*<sup>52</sup>. Nerón era el gobernante inútil, insecto que daña sin ofrecer ninguna contrapartida positiva: *...destroza al hombre-sepulcro, ¡Oh, Francia! ¡Resucita! / arranca de tu flanco ese Nerón parásito*<sup>53</sup>.

Como Nerón, el tirano se había rodeado de una corte de aduladores sin escrúpulos: *¡Oh, gran nación! contemplas con tu ojo embrutecido a tu Nerón / que rodean Romieux disfrazados de Sénecas*<sup>54</sup>.

Sentar en el trono a Luis Bonaparte o a Nerón era celebrar la “fiesta de los locos”, la inversión carnavalesca que trastocaba todos los valores y hacía que por un día el ladrón fuera rey, y la ramera, doncella:

*La virtud se vuelve culpa y el bien se vuelve mal,  
Aprende que, cuando Saturno ha soplado sobre su papel  
Nerón es un salvador, y Espartaco un tonto*<sup>55</sup>.

Pero identificar a Luis Bonaparte con Nerón no sólo servía para escarnecerle: el último de los Julio-Claudios había muerto de manera prematura e innoble, y su caída había supuesto el fin de su dinastía. Identificar a Luis Bonaparte con Nerón implicaba también augurarle un fin desastroso y próximo:

*¡No dudemos!, ¡creamos!, ¡el final es un misterio!  
Confiemos. De los nerones, como de las panteras  
Dios sabrá quebrar el diente*<sup>56</sup>.

No cabe duda que el propio Napoleón III contribuyó involuntariamente a cimentar esta identificación, debido a su admiración por la Roma antigua, y en particular, por Julio César, de quien escribiría una monumental historia en tres tomos. En la introducción, el sobrino del gran Napoleón establecía una

---

<sup>52</sup> Hugo (1998), “Nox”, VI, pág. 39.

<sup>53</sup> Hugo (1998), “Le parti du crime”, pág. 322.

<sup>54</sup> Hugo (1998), “, “Applaudissement”, pág. 343. Romieu representa aquí a los intelectuales afectos al régimen: dramaturgo mediocre y reaccionario, premiado con un puesto de director de Bellas Artes.

<sup>55</sup> Hugo (1998): « À Juvenal », III, pág. 328.

<sup>56</sup> Hugo [1853]; “Lux”, IV, pág. 417.

correspondencia no exenta de peligros entre su propia dinastía y la de los Julio-Claudios:

*Ni el asesinato de César, ni la cautividad de Santa Elena han podido destruir definitivamente dos causas populares derribadas por una línea que se cubre con la máscara de la libertad. Bruto, al matar a César, ha arrojado a Roma en los horrores de la guerra civil; no ha impedido el reinado de Augusto, pero ha hecho posibles los de Nerón y Calígula. El ostracismo de Napoleón por la Europa conjurada tampoco ha impedido la resurrección del Imperio, pero, sin embargo, ¡qué lejos estamos de las grandes cuestiones resueltas, de las pasiones calmadas, de las satisfacciones legítimas dadas a los pueblos por el Primer Imperio!*<sup>57</sup>.

En 1861, Napoleón III adquirió un vasto terreno en el Palatino, y encargó a un equipo de arqueólogos bajo el mando de Pietro Rosa las primeras excavaciones sistemáticas y científicas de la zona ocupada por los complejos de las residencias imperiales en Roma.

Era allí precisamente donde se encontraba la Domus Transitoria, la residencia de Nerón que pereció en el incendio del año 64, como el palacio de las Tullerías habría de ser destruido por los incendios de la Comuna<sup>58</sup>.

## 2.4. La Babilonia moderna.

En el universo literario de *La Regenta*, el carácter y la ideología de los dos protagonistas masculinos se expresa elegantemente a través de sus viajes.

El magistral de Pas viajó a Roma acompañando a su obispo. Es precisamente el éxito que *el Antonelli de Vetusta* obtuvo como predicador en la Ciudad Santa lo que le hizo concebir su monstruosa ambición de poder: desde entonces sueña con una brillante carrera como adalid del ultramontanismo<sup>59</sup>. Álvaro Mesía, pretendiente

---

<sup>57</sup> Bonaparte, Luis Napoleón (1865-1866), pág. VII y VIII : *En effet, ni le meurtre de César, ni la captivité de Sainte-Hélène, n'ont pas pu détruire sans retour deux causes populaires renversées par une ligne couvrant du masque de la liberté. Brutus, en tuant César, a plongé Rome dans les horreurs de la guerre civile; il n'a pas empêché le règne d'Auguste, mais il a rendu possibles ceux de Néron et de Caligula. L'ostracisme de Napoléon par l'Europe conjurée n'a pas non plus empêché l'Empire de ressusciter, et, cependant, que nous sommes loin des grandes questions résolues, des passions apaisées, des satisfactions légitimes données aux peuples par le premier Empire !*

<sup>58</sup> Tomei (1999). En la introducción de Claude Nicolet se lee: *L'impresa costosa, ma riuscita, degli scavi sul Palatino non è che un capitolo di una storia più vasta [...] quella di una guerra felpata ma perseverante che si svolgeva nell'Europa del diciannovesimo secolo, per assicurarsi l'eredità ed il peso simbolico dell'antica Roma*

<sup>59</sup> Clarín (1990): vol I, pág. 402-403.

laico, materialista y “liberal”, es un *esprit fort*, que aprendió la filosofía de moda en su visita a la Exposición parisina de 1867: *lo chic* era aparentar la fe del “carbonero”, pero conducirse como un hedonista, confiando en que no haya Dios, ni, sobre todo, castigo ultraterreno<sup>60</sup>. Leopoldo Alas, *Clarín* (1852-1901) sabía que en la época en que se desarrolla la acción -los años 70-, nada simbolizaba mejor las dos maneras antagónicas de entender la vida (o, dicho a la castiza manera de Galdós: de decidir si la Regenta se perdía *por lo clerical, o por lo laico*) que esas dos ciudades.

En 1867 la Iglesia celebró con gran pompa el decimoctavo centenario del martirio de los santos Pedro y Pablo<sup>61</sup>. Por primera vez en dos siglos, se expuso la cátedra de san Pedro, y la ciudad se llenó de peregrinos que acudían a ver el trono del apóstol. Pío IX hubiera querido aprovechar la solemnidad de aquella fiesta, tan apropiada para exaltar la cátedra del Apóstol, convocando el concilio que debía proclamar el dogma de su propia Infalibilidad. Pero las polémicas en torno a tan espinoso asunto retrasaron aquel evento dos años. Es casi seguro que don Fermín fue a Roma con ocasión del Concilio; pero también pudo hacerlo realmente en 1867, cuando trescientos obispos se reunieron en el Vaticano para asistir a la canonización de varios mártires, entre los que figuraba un polémico santo español: Pedro de Arbués (1441-1485), inquisidor aragonés. Desde todos los rincones del orbe católico acudieron peregrinos para asistir al magno acontecimiento, que pretendía *poner de realce la civilización verdadera, cuyo centro es la capital del mundo católico, sobre la civilización falsa, que personifica la Babilonia moderna*<sup>62</sup>.

*Babilonia moderna.* En 1867 no hacía falta decir más: todo el mundo entendía que se hablaba de París. La capital del Segundo Imperio, la más brillante y pecadora de Europa, estrenaba sus mejores galas tras catorce años de trabajos urbanísticos dirigidos por Haussmann, bajo la supervisión directa del emperador. La metrópolis, que en 1851 había superado el millón de habitantes (el doble que cincuenta años

---

<sup>60</sup> Clarín (1990): vol I, pág. 360.

<sup>61</sup> Se conserva un cuadro de gran formato, obra de Alessandro Massimiliano Seitz, titulado “XVIII centenario del martirio de Pedro”, en el que aparece Pío IX, con los atributos de su soberanía, a los pies del apóstol, *cuyo nombre, garantía de victoria, preside sobre los grandes principios que salvan a los pueblos y defiende la libertad en el mundo*. El Apóstol preside la escena desde una mandorla rodeada de ángeles. En la parte inferior, dos escenas alegóricas. A un lado, la navecilla de San Pedro; al otro, ángeles con espadas flamígeras devuelven un dragón al infierno. Se supone que esta última escena representaba la batalla de Mentana contra los garibaldinos. Morello (1997), pág. 106.

<sup>62</sup> Carulla (1867), pág. 31.

antes), y que ahora, tras la anexión de los municipios circundantes, se acercaba a los dos millones, era el escaparate de la civilización europea. Sus anchos y alegres boulevares, bien iluminados, sus hermosas perspectivas, los magníficos teatros, los cafés, los restaurantes, los espectáculos escandalosos, los barrios lujosos y confortables (la reforma había barrido a los obreros hacia la periferia, reservando el centro para la próspera burguesía), incluso el novedoso sistema de alcantarillado, todo ello sin parangón en Europa, la habían convertido en un símbolo de *la civilización falsa*. Tenían razón un obispo español al quejarse de que, mientras por doquier se criticaba la insalubridad de la Roma pontificia, *la ciudad de las delicias modernas era preconizada por todas partes como si fuera un Edén*<sup>63</sup>. Muchos católicos se sentían ofendidos del éxito popular de las reformas de Haussman: refiriéndose a la superioridad de la capital papal, Severo Catalina se alegraba porque *en Roma no hay boulevards ni prefecto del Tíber. Dios quiera preservarla de unos y otro*<sup>64</sup>. Sin embargo, sí existía un París subterráneo. O dos. Al París subterráneo y cristiano de las catacumbas de santa Genoveva, la reforma del prefecto del Sena había añadido otro moderno y científico: *les égouts*. París contaba con más de dos mil kilómetros de galerías subterráneas, nueve grandes colectores y la primera depuradora de aguas residuales del mundo. En estos años, el subsuelo parisino se convirtió en atracción turística: mientras los devotos acudían a las lóbregas catacumbas romanas, en París se organizaban visitas a las “catacumbas” de la higiene moderna<sup>65</sup>.

*Babilonia moderna*. En el año de la conmemoración del martirio de Pedro, el nombre de la vieja ciudad caldea había pasado de las polémicas eruditas a formar parte de los tópicos cotidianos. La crítica atacaba la leyenda católica con armas históricas: las celebraciones romanas eran vanas, pues san Pedro no había sufrido martirio en el año 67 en el Vaticano; tal vez ni siquiera había pisado nunca Roma. La respuesta a esa cuestión trascendental dependía de la interpretación de la enigmática despedida de su primera Epístola, aquella que situaba al apóstol *en Babilonia*<sup>66</sup>. Para los ultramontanos, Babilonia significaba en el año 67 la Roma de Nerón; en 1867, el París de Napoleón III.

---

<sup>63</sup> Martínez Sáez (1867).

<sup>64</sup> Catalina (1873), pág. 6.

<sup>65</sup> Lavedan (1975), pág. 461.

<sup>66</sup> Cfr. cap. VII.

La contraposición entre las dos ciudades se convertiría una constante en las publicaciones del que por aquel entonces pasaba por la pluma ultramontana por excelencia: Louis Veuillot (1813-1883), director de *L'Univers*, el influyente órgano ultramontano francés.

Partidario incondicional de Pío IX, Veuillot fue uno de los que más activamente defendió la acción del pontífice en el triste caso Mortara. Su denuncia de cualquier oponente como judas a sueldo de los judíos, le hicieron enemistarse con los elementos más progresistas del clero francés, en particular Mgr. Dupanloup. Tras haber apoyado el II Imperio durante la fase clerical, la política italiana del emperador le convirtió en su crítico más acerbo, hasta el punto de que su diario fue suspendido desde 1860 a 1867<sup>67</sup>.

En aquellos años, los artículos y libros de Veuillot sirvieron para crear en la mente de los católicos ultramontanos una serie de oposiciones antitéticas que servían para interpretar los sucesos contemporáneos. Cristo se oponía a Satán, como Pedro a Nerón, y Pío IX a Napoleón III. Roma, la ciudad de Pedro y Pío IX, se oponía pues a París, la nueva Babilonia.

Veuillot es pues el responsable de que Nerón resucitara en la conciencia de los ultramontanos del siglo XIX. Ahora bien, el Nerón de Veuillot no es el mismo de Victor Hugo, el liberticida, el tirano. Para el ultramontano, Nerón es, antes que nada, el de Sulpicio Severo: la personificación de Satán, el Anticristo<sup>68</sup>. Es el emperador predestinado a matar al primer papa, creando así un mito originario que se repetiría hasta el final de los tiempos<sup>69</sup>. Veuillot no ve la Cuestión romana como un asunto de diplomacia europea, sino como un episodio de la lucha cosmogónica entre la luz y las tinieblas. En 1861, en respuesta a un opúsculo muy moderado, *Le pape et le congrès*<sup>70</sup>, concebido para hacer públicas las ideas de Napoleón III sobre la cuestión italiana -necesidad de un dominio temporal reducido, federación italiana, liberalización de la vida política en los territorios pontificios a través de la autonomía municipal-, Veuillot publicaba *Le pape et la diplomatie*, donde explicaba que la

---

<sup>67</sup> Hales (1954), pág. 204.

<sup>68</sup> Veuillot (1862), pág. 170. Sólo otra figura se puede comparar a Nerón, según Veuillot: Lutero.

<sup>69</sup> Veuillot (1862), pág. 115.

<sup>70</sup> La Guéronnière (1859).

*Revolución quiere remplazar a Cristo y a Pedro en Roma, de la misma forma que, hace dieciocho siglos, Cristo y Pedro remplazaron a Satán y a Nerón. Esta es la Cuestión romana*<sup>71</sup>.

En 1862, la visita a Roma dio como fruto dos gruesos volúmenes titulados *Le parfum de Rome*<sup>72</sup>. Se trataba de un conjunto de reflexiones sobre la Roma pontificia, con frecuentes digresiones históricas. Todo el libro se basa sobre una oposición: Pedro contra Nerón. Una y otra vez aparece la contraposición entre las virtudes de la Roma cristiana y la pagana, que ahora está representada casi en exclusiva por el hijo de Agripina<sup>73</sup>. El 'libro tercero' llevaba un título que no podía dejar dudas sobre su verdadera intención: *Papes et Empereurs*. Veuillot escribe sobre Pedro, sobre Nerón y Carlomagno, que constituyen para él los dos modelos opuestos de emperador<sup>74</sup>. Pero que no nos confunda esta manera de hablar 'codificada'. En realidad, está hablado del presente: de Pío IX y de las dos fases por las que ha pasado Napoleón III: Carlomagno, antes del 59; Nerón, a partir de ese momento. Se trata, sin duda, de una estratagema para burlar la censura. Pero hay algo más: es una forma de pensamiento, que identifica a los actores del presente como proyecciones de los arquetipos originarios:

*Nerón sigue siendo la personificación más completa del reino de Satán. Es la expresión suprema del imperio del mal, el vicario del diablo, como Pedro, al que mató, es el vicario de Jesucristo. A Satán no le saldrá nunca nada tan bien como le salió Nerón. Todas las copias que ha producido son inferiores al modelo. Nunca ha conseguido fundir en ese grado la crueldad, la lujuria, la bajeza y el ridículo. Era preciso que Nerón fuera ridículo, era preciso que la bestia que pisotearía el género humano como las uvas en la cuba no fuera un león, ni un tigre, sino un puerco. Satán, no satisfecho con aplastar al hombre, quiere burlarse de él. En todas estas figuras de Nerón que han infectado la tierra se reconoce al puerco*<sup>75</sup>.

---

<sup>71</sup> Veuillot (1861), pág. 46.

<sup>72</sup> Veuillot (1862)

<sup>73</sup> El odio de Veuillot hacia Nerón era tan intenso, que contaminaba a toda la Antigüedad clásica. Al parecer, la única vez en que Pío IX había desautorizado a Veuillot había sido a propósito de los ataques de este contra la enseñanza de los clásicos: Sylvain (1854), II, pág. 282. Sin embargo, no le faltaba razón al denunciar la influencia de Cicerón y los clásicos latinos en la Revolución francesa. Sylvain (1885), vol. 1, pág. 406.

<sup>74</sup> Veuillot (1862) : pág. 130 : *Charlemagne est l'antithèse de Néron*.

<sup>75</sup> Veuillot (1862), pág. 117 : *Néron n'en reste pas moins la personnification la plus complète du règne de Satan. Il est l'expression suprême de l'empire du mal, le vicaire du diable, comme Pierre, qu'il a tué, es le vicaire de Jésus-Christ. Satan ne fera jamais mieux que Néron. Toutes les copies qu'il en a données sont inférieures à ce modèle. Il n'a jamais fondu au même degré la cruauté, la luxure, la bassesse et le ridicule. Il fallait que Néron fût ridicule, il*

Cinco años después, en plena Exposición universal, Veuillot publicaba un libro que desde el título recordaba el anterior: tras los aromas de Roma, venían *Les Odeurs de Paris* (1867): *He escrito un libro titulado 'El perfume de Roma'. Él me ha dado la idea de estos Olores de París. Roma y París son las dos cabezas del mundo, la espiritual y la carnal. París, la cabeza carnal, piensa que el mundo no tiene ya necesidad de Roma, y que esta cabeza espiritual, ya suplantada, debe ser abolida [...]. Mientras que el perfume de Roma exhalaba de mi alma encendida de admiración, de reconocimiento y de amor, los olores de París me seguían, perseguían, me insultaban*<sup>76</sup>.

No, el enemigo de Roma no era Florencia. Florencia no era una cabeza, ni siquiera un brazo: ¿acaso es el verdugo el que asesina?<sup>77</sup>, se preguntaba retóricamente Veuillot. En el libro, Veuillot habla mucho de emperadores en general y de Nerón en particular, pero se cuida mucho de referirse directamente al presente: por ejemplo, el capítulo dedicado a las 'bellas letras' le daba la oportunidad de referirse a los crímenes de Nerón, bajo los que se descubre sin mucho esfuerzo los dardos arrojados contra Napoleón III<sup>78</sup>. Se ha dado un paso decisivo en la construcción del mito ultramontano: tomando la metáfora inventada por Víctor Hugo para denostar al tirano, los ultramontanos pueden nombrar al Anticristo, al Verdugo de los Apóstoles, a Nerón, para atacar a Napoleón III.

En abril del año en que los malos olores de París hacían arrugar la nariz de los ultramontanos, se abrieron las puertas de la gran Exposición Universal en la ciudad de la alegría. Nunca se había visto un despliegue semejante de lujo y magnificencia. Ninguna de las exposiciones anteriores había concitado tantas

---

*fallait que cette bête qui foulerait le genre humain comme la grappe dans la cuve ne fût ni un lion ni un tigre, mais un pourceau. Satan n'est pas satisfait de broyer l'homme, il veut le moquer. En toutes ces figures de Néron qui ont souillé la terre, on retrouve le pourceau.*

<sup>76</sup> Veuillot (1867), pág. XI. *J'ai fait un livre intitulé le Parfum de Rome. Il m'a donné l'idée de ces Odeurs de Paris. Rome est Paris sont les deux têtes du monde, l'une spirituelle, l'autre charnelle. Paris, la tête charnelle, pense que le monde n'a plus besoin de Rome, et que cette tête spirituelle, déjà supplantée, doit être abolie. [...] Pendant que le parfum de Rome s'exhalait de mon âme embrasée d'admiration, de reconnaissance et d'amour, les odeurs de Paris me poursuivaient, me persécutaient, m'insultaient.*

<sup>77</sup> Recordemos que en noviembre de aquel año, las tropas francesas derrotan la expedición garibaldina en Mentana.

<sup>78</sup> Veuillot (1867), pág. 281: Un ejemplo bastará. Una disquisición a propósito del Británico de Racine le da la oportunidad de hablar de *un vaste côté de la civilisation impériales, et l'élégance raffinée du langage n'est qu'un trait de vérité plus effrayant. La langue de Narcisse reste douce et calme, virgilienne, comme l'âme de Néron demeure tranquille lorsqu'il voit tomber son frère, foudroyé du poison que Narcisse a versé : « Néron l'a vu mourir sans changer de couleur »*. En 1867, la referencia al hermano que Nerón ha visto caer sin inmutarse tenía una lectura muy clara: el fusilamiento de Maximiliano de México, el emperador fantoche impuesto por Napoleón III.



expectativas; tardaría mucho en igualarse su esplendor. En siete meses, su recinto recibió a la visita de tres emperadores, ocho reyes y un virrey, cinco reinas, veinticuatro príncipes y siete princesas, nueve grandes duques y dos grandes duquesas, dos archiduques, la flor y nata de la nobleza europea... y once millones de plebeyos. Un servicio de *omnibuses*, y una flota de *bateaux mouches* recién estrenada, permitían al público admirar las maravillas de la capital del Segundo Imperio. Las doce mil fotografías tomadas por el fotógrafo oficial -una cifra exorbitante para la época- propagaron su imagen por el mundo.

Aunque el tema de la Exposición era bastante anodino -*La historia del trabajo y sus frutos*- la de París no tuvo nada que ver con las que poco antes se habían celebrado en Londres y Dublín, meras ferias de muestras dedicadas a la industria y a la técnica. En París habían estado representados casi todos los países del mundo. Por primera vez se presentaban ciento un pabellones nacionales, que conferían a la exposición una atmósfera exótica, con predominio de lo oriental. Pagodas, bazares y mezquitas se levantaban en medio de parques bellísimos, que emulaban a los legendarios jardines babilónicos de Semíramis, permitiendo a los visitantes viajar alrededor del mundo sin salir del Campo de Marte. Y mientras en Roma se exaltaba a mártires del Lejano Oriente, en París se imponía la frívola moda de las *japoneries*, que habría de dejar una huella perdurable en la pintura impresionista.

La Exposición se distinguió por su carácter festivo: fueron “siete meses de carnaval”, según la expresión de moda. El vino y la cocina francesa sedujeron a los visitantes más ilustres, extendiendo su fama entre los *connaisseurs* de todo el mundo. Cada zona vinícola del país estaba representada por su correspondiente bodega; los restaurantes más lujosos preparaban fiestas magníficas -como el famoso banquete de los “tres emperadores” al que asistieron el zar, el zarevitch y el que todavía era entonces tan solo, por poco tiempo, rey de Prusia.

Los escándalos atribuidos a los “reservados” de aquellos locales parisinos fue materia que alimentó durante años las conversaciones maledicentes de toda Europa. Pues lo que maravillaba a unos, a otros les ofendía. La reina Victoria, que como buena vecina había visitado la Exposición de 1855, mostró su desaprobación con su elocuente ausencia. Arbitro moral del siglo, intentó impedir, que el príncipe de Gales

vijajara a aquella escandalosa Babilonia, émula de las orgías de la Roma de Nerón<sup>79</sup>. En vano.

## 2.5. La resurrección de Lactancio.

El talento de Hugo mostró las posibilidades de un estilo que muy pronto sería plagiado por otros con menos ingenio que él. Sin embargo, los epígonos ultramontanos del poeta de *Los castigos* no hacían en cierta forma sino acudir a los orígenes del género cristiano de los castigos ejemplares. *De mortibus persecutorum*, obra maestra del rencor histórico, se iba a convertir en pleno siglo XIX en fuente de inspiración de la oratoria sacra<sup>80</sup>. Tras la muerte de Cavour, centenares de *lactancios* ultramontanos se recrearían en la descripción de los castigos infligidos por Dios a los enemigos de la Iglesia; por lo general, humillación y temprana muerte, tras espantosa agonía y privados de la absolución final<sup>81</sup>.

Las historietas sobre la muerte de impíos célebres, desde el mismo Nerón hasta Napoleón, pasando por Voltaire, estaban de moda: aparecían en revistas religiosas, en la prensa diaria, y llegaron a producir un subgénero literario, del que es ejemplo sobresaliente el libro de Manuel Carbonero y Sol: *Fin funesto de los enemigos y perseguidores de la Iglesia desde Herodes el Grande hasta hoy* (1875), un compendio de retales procedentes de publicaciones italianas y francesas, que pregona que la Providencia anuncia sus castigos ejemplares mediante fenómenos sobrenaturales, visiones, presagios, incluso cábalas numéricas<sup>82</sup>: por ejemplo, la caída de Carlos X se compara con la de Luis Felipe, constatando nada menos que treinta coincidencias tales como una helada del Sena en el año anterior a su caída, el hecho de que la revolución empezó en martes y terminó en jueves, o que ambos tenían 74 años al ser depuestos; tanta aplicación le valió a su autor una felicitación expresa del Vaticano<sup>83</sup>.

---

<sup>79</sup> Echard (1985), “International Expositions”.

<sup>80</sup> Cfr. Cap. IV.

<sup>81</sup> Ya en 1861 el “teólogo rancio” recomendaba leer a Lactancio y acordarse de Santa Helena (Anónimo (1862), pág. 81).

<sup>82</sup> Cfr. los presagios que anuncian la muerte de un emperador en *Los doce césares* de Suetonio; Según Tácito (Anales, XLI) también el incendio de Roma fue objeto de cábalas numéricas similares a las que se pusieron de moda en el XIX. Acerca del milenarismo ultramontano, vid. cap. I.

<sup>83</sup> *Carta de Su Santidad al Sr. Carbonero y Sol, hijo, con motivo de su obra publicada por El consultor de los párrocos*, en el número XIX de 1876.

La función de estos *exempla* era advertir que, aunque el Santo Padre era un anciano bondadoso que perdonaba a sus verdugos, la Providencia no dejaría de vengar en su momento las injurias recibidas por su vicario<sup>84</sup>. Las biografías de Pío IX siempre contenían referencias a estas venganzas del Altísimo. Así, el conde de Santa Ponza di San Martino, que había llevado el 7 de septiembre de 1870 el ultimátum al Papa, había muerto exactamente seis años después, día por día<sup>85</sup>. También se contaba la historia del cerrajero que había franqueado a los italianos la puerta del palacio del Quirinal: se había arruinado, antes de morir en la miseria, de forma súbita<sup>86</sup>. Ni siquiera el pobre Víctor Hugo se libró de la venganza póstuma. Es cierto que Louis Veuillot había muerto en 1883, dos años antes que el poeta: pero quedaba su hijo, Eugène. La muerte de Hugo se produjo casi en ‘olor de santidad’ laico y republicano, y la traslación de sus restos al Panteón fue un acontecimiento que marcó la historia de la III República. Eugène Veuillot publicó entonces un volumen que reunía las críticas que su padre había hecho al vate republicano. Al final, en un apéndice, se publicaban bajo el sugestivo título de *Dies Irae, Dies Illae* las crónicas publicadas por Veuillot *junior* en *L’Univers* con tal ocasión. Tras predecirle el olvido en esta tierra<sup>87</sup>, el ultramontano le predecía también el infierno en la otra, como quedaba demostrado por el hecho de que Hugo había muerto escribiendo este último verso: *Certe il viendra le dure et fatal châtiment*<sup>88</sup>. ¿Acaso hacía falta añadir algo?

Pero nadie, ni siquiera Víctor Hugo, era tan odiado como Napoleón III, quien, cuando no se le identificaba con Nerón, pasaba por ser un *Nabucodonosor sacrílego, o un apóstata como Juliano*<sup>89</sup>. Ni la derrota, ni la abdicación, ni siquiera la muerte consiguieron aplacar el odio con que los ultramontanos honraban al ex-emperador. En 1873 las revistas religiosas publicaron necrológicas destinadas a

---

<sup>84</sup> Cfr. Cap. IV. El modelo de la ‘justicia retributiva’, en el que se basa la primera historiografía cristiana, en Trompf (2000). El principio de esta justicia es que el cristiano no se debe vengar, sino dejar a Dios que se vengue en su nombre.

<sup>85</sup> Sylvain (1884), 3 vol., pág. 79.

<sup>86</sup> Sylvain (1884), 3 vol., pág. 114. Evidentemente, la historia del cerrajero se contaba, porque se encontraba un paralelismo con la simbología de las llaves de san Pedro y las puertas de la Iglesia, que han de prevalecer sobre el infierno.

<sup>87</sup> Veuillot (1886), pág. 365: *C’est fini ! le voilà au panthéon, le grand poète ; et pour ceux qui l’y ont sacrilègement porté, il sera bientôt à l’oubli.*

<sup>88</sup> Veuillot (1886), pág. 369: El piadoso recuerdo del católico era : *Il n’y a pas de fête sans lendemain.*

<sup>89</sup> Escosura (1860), pág. 22. Se refiere a la opinión de los ultramontanos.

interpretar su muerte *bajo el aspecto religioso*, en las que se exponía esta *lección que sale de la tumba de Napoleón III: la confirmación de un hecho histórico constante; a saber: el fin desgraciado de todos los perseguidores de la Iglesia, y de todos los que han puesto la mano sobre el Vicario de Cristo*<sup>90</sup>. ¿Poner la mano sobre el Vicario de Cristo? Hasta tal punto el mito había sustituido a la historia en la *Weltanschauung* ultramontana, que quien salvara a Pío IX del exilio en Gaeta, le devolviera su trono en Roma, y detuviera el ataque en Mentana, debía cargar ahora con las lejanas y legendarias culpas de Nerón.

Con la misma saña persiguieron a su viuda y a su huérfano. Tras la prematura muerte de éste, en 1879, una anónima pluma católica dedicaría esta feroz necrológica al último vástago de la dinastía neroniana: *Y para que la expiación fuera completa, la raza napoleónica fue exterminada en África, no lejos de Santa Elena, muriendo innoblemente el último Napoleón en una emboscada de salvajes, a vista de los protestantes ingleses, en cuyas filas servía, y que harto poco hicieron por el desgraciado joven. Lo que queda de los Napoleones es género averiado*<sup>91</sup>.

---

<sup>90</sup> *La cruz*, 1873, tomo I, pág. 213: “La muerte de Napoleón III bajo el aspecto religioso”.

<sup>91</sup> Anónimo (1887), *La política de León XIII*, pág. 39.

## CAPÍTULO XIII

### NERÓN Y LA CUESTIÓN ROMANA (1870-71)

*El mundo antes del papa era el imperio de Nerón.*

(L. Veuillot, 1862)<sup>92</sup>

*Pío IX es hoy tan mártir como san Pedro, por los mismos motivos, bajo los mismos pretextos, y por los mismos enemigos.*

(Giacomo Margotti, 1871)<sup>93</sup>

El 18 de julio de 1870 el Concilio proclamaba solemnemente en el Vaticano el dogma de la Infalibilidad pontificia; al día siguiente, el Imperio francés declaraba la guerra a Prusia en medio de un clima exacerbado de chauvinismo. Entre las efemérides de aquellas dos fechas consecutivas había una singularmente nefasta: fue precisamente en una lejana noche del 18 al 19 de julio del año 64 cuando se inició el incendio que arrasó Roma<sup>94</sup>.

Lo que muchos interpretaron entonces como una doble ofensiva católica en el plano religioso y político fracasó de manera inmediata y estrepitosa. En agosto el emperador retiró la guarnición que protegía la soberanía papal. Poco después empezaron las derrotas francesas<sup>95</sup>. La opinión pública empezaba a inquietarse, cuando una desgracia inesperada cayó como un mazazo sobre Francia: el 2 de

---

<sup>92</sup> *Le monde avant le Pape, c'était l'empire de Néron*. Veuillot (1862), pág. 281

<sup>93</sup> Artículo de Margotti, publicado en *L'Unità cattolica* de Turín, y reproducido por *La Cruz*, 1872, II.

<sup>94</sup> Los antiguos habían notado la coincidencia de la fecha (el día y el mes) del incendio neroniano con la del incendio provocado por los galos unos siglos antes. Algunos autores han llamado la atención sobre la coincidencia con el comienzo del año egipcio, e incluso atribuido a esta coincidencia la posibilidad de que el incendio hubiera sido provocado por alguna secta oriental (cfr. cap. VI). Parece que esta superstición ligada al día llegó hasta el siglo XX, quizás resucitada por la complacencia ultramontana en buscar en las coincidencias la explicación a los designios divinos. En efecto, hubo romanos que se acordaron del incendio de Nerón el 19 de julio de 1943, fecha en que por primera vez las bombas aliadas empezaron a caer sobre Roma: Bolton, 1970, pág. 248: *Some wrathful citizens recalled that the day marked the anniversary of Rome's burning by Nero in the year 64*.

<sup>95</sup> Sylvain (1884), vol. III, pág. 75: *Les journées sanglantes et douloureuses de Wissembourg, Woerth et Spikeren furent le commencement des vengeances divines*. Vid. También Kertzer, pág. 39.

septiembre<sup>96</sup> Napoleón III rindió su espada al rey de Prusia; dos días después se proclamaba la República. El 20 de septiembre el ejército italiano irrumpía por la brecha de la Porta Pía y se hacía con el control de Roma. Entre tanto, la cuestión de la Infalibilidad provocaba una reacción adversa entre sus numerosos detractores dentro de la Iglesia. Según una opinión muy extendida, la caída del Imperio había de arrastrar al Papado, cuyas horas estaban contadas tanto en lo temporal como en lo espiritual.

En octubre empezó el sitio de París. En Roma, Pío IX se declaraba prisionero en el Vaticano. En enero de 1871, mientras en Versalles los príncipes alemanes proclamaban emperador al rey Guillermo, París se aprestaba a la rendición, y en Roma comenzaban los preparativos para la instalación de la corte. En Francia se sucedían las derrotas; cundía la agitación social. Por fin, en mayo, el mundo contuvo la respiración ante una noticia espeluznante: la moderna Babilonia estaba en llamas.

No es difícil entender que los hombres y mujeres que vivieron aquellos acontecimientos creyeran ver en ellos la mano de Dios, o la del diablo. Dos Romas - la del Papa y la del César- habían caído en el plazo de pocos meses. Un nuevo seísmo simbólico sacudió el imaginario colectivo de los católicos. De él nacería el mito ultramontano de Nerón.

## **1. ACTO FINAL EN LA ROMA PONTIFICIA.**

El primer Concilio Vaticano supuso la consagración del ultramontanismo como doctrina oficial de la Iglesia católica, y coincidió con el final de más de mil años de dominio temporal sobre la Urbe. Para conmemorar esa ocasión, el papa había previsto la instalación de un monumento dedicado al primer papa que debía dominar Roma desde la cumbre del Janículo<sup>97</sup>. Veinticinco años después de la

---

<sup>96</sup> Otra coincidencia del calendario: la fecha de Sedán sucedía el aniversario del día en que Napoleón aprobara la invasión de los Estados pontificios. Sylvain (1884), vol. III, pág. 74 *La première défaite de l'armée française coïncida avec la consommation du crime et de la trahison commencée depuis plus de dix ans contre le vicaire de Jésus-Christ.*

<sup>97</sup> Sylvain (1884), III, pág. 25. *Pie IX, voulant élever un monument qui rappelât les siècles futurs le Concile du Vatican [...]résolut d'ériger une colonne sur le sommet du Janicule. Une tradition rapporte que Saint Pierre fut*

brecha de Porta Pía, el gobierno italiano, en una de las fases de mayor tensión con Francia y la Santa Sede, colocaría sobre esa colina una estatua de Garibaldi, el héroe de la guerra de 1849 en defensa de la República romana<sup>98</sup>.

### 1.1. La infalibilidad.

*En cuanto a Roma, no me parece correcto que el Santo Padre tenga que ser protegido de su propio pueblo por las bayonetas extranjeras. Es un verdadero escándalo. Antes que eso, cualquier cosa. Está en el sitio correcto cuando le persiguen a él -no cuando él es el perseguidor -; pero esto no se lo digo a cualquiera, pues la mayoría de la gente se enfadaría<sup>99</sup>.*

Como él mismo sugiere, esta opinión de Newman no podía expresarse con facilidad en un ambiente católico, en medio de la exaltación que siguió a la ocupación de la ciudad por los italianos. Pero es que Newman no era un católico cualquiera. Considerado hoy como uno de los grandes teólogos del catolicismo contemporáneo, predecesor del concilio Vaticano II, este converso del anglicanismo representaba la altura moral e intelectual del catolicismo más ilustrado. Su flema británica contrastaba con la exaltación irracional, sentimental, que embriagaba a los católicos ultramontanos.

Una especie de fiebre milenarista había invadido Roma en los últimos años del Poder temporal. Al tiempo que la prensa ultramontana amenazaba con el fin del mundo si el despojo del papa se consumaba, la figura de Pío IX se exaltaba más allá de cualquier precedente.

Tras el impacto causado por el *Syllabus* y la encíclica *Quanta Cura*, la imagen de los sacerdotes presidiendo la quema de libros impíos con ocasión del jubileo de 1866, o las procesiones con multitudes de monjes y frailes portando cirios, franqueando imágenes sagradas y cardenales engalanados, ponen de manifiesto lo

---

*crucifié sur le point le plus culminant de cette colline. La statue du prince des apôtres, en bronze, devait être placée sur une antique colonne de granit rouge [...] et dominer ainsi la ville de Rome.*

<sup>98</sup> Kertzer (2004), pág. 290. En 1849, Garibaldi había defendido en esa posición la República romana contra la invasión extranjera.

<sup>99</sup> Newman (1973), vol XXV, pág 217. Letter to Charlotte Wood, 20-20-1870: *As to Rome, I cannot think it right that the Holy Father should be protected against his own people by the foreign bayonets. It is a great scandal. Anything is better than that. When he is persecuted, he is in his proper place -not when he persecutes- but I don't say this to everyone, for it would annoy most people.*

difícil que podía resultar para un sacerdote tan culto y sutil como Newman encontrar un corresponsal seguro entre sus nuevos hermanos de fe<sup>100</sup>.

El Concilio Vaticano I debía demostrar, según monseñor Dupanloup, que *el argumento más potente contra Roma, capital de Italia, es Roma, capital del catolicismo*<sup>101</sup>. Pero aquella casi unanimidad forzada, votada en medio de una tremenda tempestad que intimidó a los Padres conciliares, no detuvo el declive del poder temporal. Ni siquiera lo consiguió la espectacular penitencia del Santo Padre subiendo de rodillas la *Scala Santa* del Laterano, en medio de una multitud que rezaba y le rogaba que no les abandonara. La Roma de los papas tenía los días contados. Como los mismos ultramontanos tendrían que reconocer, el pueblo romano había abandonado al papa. En las calles se escuchaba esta copla:

*Quando Eva morse, e moder fece il pomo,  
Gesú per salvar l'uomo, si fece uomo;  
Ma il vicario di Cristo, il Nono Pio  
Per render schiavo l'uomo, si vuol far dio*<sup>102</sup>.

El 20 de septiembre las tropas leales al papa se rindieron, y la ciudad recibió con los brazos abiertos a las tropas italianas.

Y Newman escribía: *La definición [del dogma de la infalibilidad pontificia] de julio implicaba el destronamiento de septiembre*<sup>103</sup>.

## 2. EL REGRESO TRIUNFAL DE NERÓN.

Tácito, Suetonio, Dión Cassio se refieren a los ‘falsos nerones’ que aparecieron después de su muerte, y que hicieron que durante mucho tiempo se creyera que estaba vivo y escondido, presto a regresar. Los Oráculos sibilinos predecían su

---

<sup>100</sup> Cfr. cap. XI. Recuérdense las imágenes de fanatismo monacal que incluía Kingsley en su “Hipatia”; Kingsley era el enemigo de Newman (fue para defenderse de sus ataques que este escribió su célebre *Apología pro vita sua*).

<sup>101</sup> Kertzer (2004), pág. 25.

<sup>102</sup> Bolton (1970), pág. 58.

<sup>103</sup> Newman (1973), vol. XXVII, pág. 245. Carta a W. Monssell, de 12 diciembre 1870: *The definition of July involved the dethronement of September*.



vuelta en medio de horribles catástrofes. San Agustín se extrañaba en el siglo V que aún hubiera quien creyera tales simplezas. San Martín de Tours y Sulpicio Severo le esperaban al final de los tiempos, para encabezar desde Roma la última gran persecución de la Iglesia.

En 1871, aquella antigua pesadilla se cumplió. Nerón redivivo entraba en Roma, y empuñaba la bandera tricolor.

## 2.1. El Anticristo en Roma.

A partir de septiembre de 1870, alarmantes noticias acerca de *turbas sanguinarias, bordas parricidas*<sup>104</sup> que profanaban iglesias y conventos, perseguían a las *vírgenes consagradas al señor*, apedreaban sacerdotes, y ponían en peligro la vida del Santo Padre, llenaron las crónicas romanas de los periódicos católicos, las cartas pastorales de los obispos y los sermones de los predicadores: *Y Roma, por la undécima vez, ha sido asaltada por los bárbaros. Pero en esta ocasión, el moderno Atila, el azote de Dios, no pudo ser detenido a sus puertas por tremenda santidad del Vicario de Jesucristo, ni por la dulzura y genial mansedumbre de este ángel tutelar de los romanos.*

La hez del ingrato populacho, corrompido por los vicios y manipulado por la masonería, engrosaba las *bordas sanguinarias del rey de Italia y sus parásitos*, respondía a la solicitud paternal del anciano pontífice con injurias y violencias, mientras el cruel tirano Víctor Manuel II (1820-1878), *detestable César*<sup>105</sup>, le despojaba de sus derechos legítimos: *Imposible es ponderar cuan horrorosa es la persecución que contra la Iglesia se hace dentro de la misma capital del catolicismo [...]. Dentro de pocos días la Revolución triunfante entrará en este asilo de piedad [el noviciado de los jesuitas] ... Largo sería enumerar el sin fin de escándalos que debe presenciar la Ciudad Santa. No ha mucho marcaron durante la noche con inscripciones revolucionarias las casas de los adictos al papa*<sup>106</sup>. Y todas estas atrocidades se cometían a la vista de todos, sin que ninguna potencia se decidiera a intervenir:

---

<sup>104</sup> Sermón pronunciado por el Obispo de La Habana con ocasión de la celebración del Jubileo de Pío IX. *La Cruz*, 1871, II.

<sup>105</sup> Pastoral del Obispo de Medellín y Antioquía (Perú), titulada “Roma es de los Papas” (*La Cruz*, 1871, II). A lo largo de 1871 pueden encontrarse crónicas de semejante jaez en toda la prensa ultramontana (*La Regeneración*, *El Pensamiento español*, etc.), así como en los documentos episcopales, reproducidos en los boletines eclesiásticos.

<sup>106</sup> *La Cruz*, 1872, I, pág. 128.

*Esperad, empero, un poco más, gentes pacíficas y calmosas, si dejáis obrar con tanta paciencia, veréis bien pronto los barriles de pólvora bajo la cúpula de San Pedro; a Pío IX cosido a puñaladas; a los petroleros ocupados en reducir a un montón de ceniza lo que fue el Vaticano*<sup>107</sup>.

La instalación de la corte italiana en Roma -que desvanecía las esperanzas de una reacción internacional en contra de lo que se conocía (hermoso y diplomático eufemismo) como *il fatto compiuto*-, tendría un impacto inmediato y formidable en la *Weltanschauung* ultramontana, y popularizó estas imágenes que describían la nueva capital de la dinastía saboyana con palabras dignas de las páginas más inspiradas de Suetonio. La entrada de Víctor Manuel en Roma se comparaba con la de san Pedro<sup>108</sup>, la Roma italiana se oponía a la pontificia, y por analogía se producía un cambio significativo en la percepción de la historia del cristianismo primitivo: hasta entonces cualquier etapa de persecuciones había servido para simbolizar los peligros que acechaban a la Iglesia; a partir de ahora se manifiesta una consciente predilección por el imperio de Nerón.

Y no es que se ignorara que otros emperadores hubieran perseguido el cristianismo con más saña, o que otros tiranos habían sido descritos en las crónicas con colores más vivos y anécdotas más sugerentes que el histriónico hijo de Agripina: cualquiera de ellos habría servido para representar la antítesis pagana de los valores cristianos. Pero el imperio de Nerón tenía una ventaja insuperable para atraer la atención de los católicos en este concreto momento histórico: su coincidencia cronológica con la estancia y el martirio en Roma del fundador del papado. Nerón y Pedro se elevaban a la categoría de arquetipos de los dos ideales enfrentados e irreconciliables que combatían por la soberanía romana. El poder tiránico e ilegítimo contra la soberanía espiritual y temporal fundada por Dios; la persecución injusta frente al martirio glorioso. Imágenes sublimadas de Víctor Manuel y Pío IX; del Quirinal, moderna Domus Aurea, y del Vaticano: *¿Vivirá Pedro libre y seguro en el palacio mismo de Nerón?*<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> Del *Journal de Seine et Oise* (reproducido en *La Cruz*, 1872, II).

<sup>108</sup> *La Cruz*, 1871, II, pág. 285: “Entrada en Roma de San Pedro y de Víctor Manuel”. Según *La Regeneración* (17-1-1871), los nacionalistas italianos pretendían que el rey entrara en Roma por la Vía Apia, siguiendo la costumbre de los césares paganos cuando celebraban un triunfo. Era precisamente en esa vía donde se localizaba la leyenda de *Quo vadis?*

<sup>109</sup> *La Cruz*, 1871, I, pág. 280. La comparación (o identificación) del par Nerón-San Pedro con el de Víctor Manuel-Pío IX llegó a ser un tópico consagrado en la prensa ultramontana. He aquí algunos

Precisamente por entonces empezaba a percibirse un cambio en el significado que en el contexto de las relaciones internacionales tenía la palabra “Roma”. Hasta 1871 había sido sinónimo de Santa Sede; a partir de ese año, se utilizaría preferentemente referido al gobierno italiano. Lugares como el Quirinal, asimilados durante siglos a instituciones del gobierno de la Iglesia, se convertían ahora en sedes de instituciones italianas. Un topónimo más restringido y preciso servirá en adelante para aludir al gobierno de la Iglesia: el Vaticano, en donde Pío IX había situado su residencia a la vuelta de Gaeta. Un nombre que desde los orígenes del cristianismo había estado ligado al recuerdo del martirio de san Pedro y de sus reliquias, y que ahora recordaba a todos los fieles el reciente concilio -el único que con ese nombre figuraba en los anales eclesiásticos-, y que todos asociaban al empeño de Pío IX por imponer el dogma de la Infalibilidad: [En] *el Monte Vaticano*, [donde] *ardieron como embreadas antorchas los héroes de castidad a impulsos del brutal despotismo de los más sañudos césares, allí por providencial designio se estableció y conserva la silla, un tiempo humilde, hoy gloriosa del pescador sagrado, Pedro de Galilea [...]*<sup>110</sup>.

También habían cambiado los recuerdos históricos ligados a Roma: la ciudad que durante un milenio había sido conocida como la Santa por antonomasia, pasaba a ser símbolo de feroz persecución de la Iglesia. Y como si los quince siglos de la Roma cristiana hubiesen sido borrados de pronto, reaparecieron las imágenes de las persecuciones de la Roma pagana<sup>111</sup>. La requisa de las sedes de las congregaciones, muchas de las cuales se hallaban bajo el patronazgo de alguna nación extranjera, fue aprovechada por los superiores de las órdenes religiosas afectadas para dirigirse a los embajadores de las potencias y reclamar su protección, tal como solían hacer los misioneros *contra las persecuciones de los mandarines y los Emperadores de China y Japón, contra*

---

ejemplos sacados de *La Regeneración: Las sombras de todos los pontífices pasarán por junto a su lecho* [el de Víctor Manuel] *maldiciéndole: desde Pedro crucificado por Nerón, hasta Pío torturado por el hijo de Carlos Alberto* (21-6-1871); *Pretenden los enemigos de la Iglesia que el que es cabeza de ella sobre la tierra viva pobre y perseguido como en los tiempos de Nerón...* (4-8-1871); *Cabeza de Italia es ya Roma y aspira a ser la del mundo. Allí se ha levantado el trono donde se asiente en todo su esplendor y en la plenitud de su gloria la moderna civilización. Se trata de que la civilización cristiana vuelva a las catacumbas, donde estaba, cuando Nerón, el artista, embelesaba al mundo y Calígula le honraba* (1-12-1871).

<sup>110</sup> Perier (1871), pág. 30.

<sup>111</sup> Como ya indicamos en su momento, es justo en este momento cuando la historiografía sobre el cristianismo primitivo empieza a elaborar complicadas teorías para explicar la propiedad eclesiástica de catacumbas y lugares de culto antes del Edicto de Milán. *Vide supra*, cap. III, 3.2.

*las vejaciones de los discípulos de Mahoma, Confucio o Budha*<sup>112</sup>. La prensa católica denunció la instalación de las logias masónicas en la ciudad, al mismo tiempo en que se cerraban conventos y se expropiaba a las congregaciones, como si de un proyecto para restaurar el paganismo en Roma se tratara: lo había tramado Víctor Manuel, en connivencia con Bismarck. La Roma de los Césares -de Nerón, el prototipo de *césar*-, rediviva por los acontecimientos de 1870, se identificaba con la Roma del Estado anticatólico por excelencia, el Reino de Italia<sup>113</sup>.

La imagen de las catacumbas, resucitada por la Revolución francesa y evocada en libros como *Les martyres* y *Fabiola*; dos viejas tradiciones apócrifas, resucitadas por los acontecimientos e interpretadas en un sentido inesperado y novedoso -*non videbis dies Petri* y la leyenda de *Quo Vadis?*-, junto con un hecho histórico trascendental, pero independiente en apariencia de la Cuestión romana -la Comuna de París- serían los heterogéneos ingredientes a partir de los cuales se producirá la reelaboración mítica de la historia romana que inspiraría la pluma de Sienkiewicz.

## **2.2. Los días de Pedro**

*Hay una creencia muy extendida entre las personas que por su posición social no están obligadas a los estudios eclesiásticos de que ningún papa puede ocupar el Solio pontificio por espacio de veinticinco años cumplidos, lo cual se expresa en este casi proverbio: 'no verás los días de San Pedro'*<sup>114</sup>. La leyenda atribuía a Pedro veinticinco años de pontificado romano: el apóstol había llegado a la ciudad en el 42, para ser martirizado bajo el imperio de Nerón, en el 67. La celebración del decimoctavo centenario había reavivado el recuerdo de aquel martirio, y también una vieja polémica: los historiadores racionalistas y la crítica protestante -la temible Escuela de Tubinga- había atacado

---

<sup>112</sup> “Memorándum de los superiores y procuradores generales de los conventos de Roma, dirigido al cuerpo diplomático” (*La Cruz*, 1871, II, p.675). Sobre el diabólico plan de Bismarck y Víctor Manuel para “restaurar” el paganismo en Roma, *El Consultor de los párrocos*, 9-10-1873.

<sup>113</sup> *La Regeneración*, 17 de enero 1871. Se trata de una de las cartas remitidas desde Roma por un corresponsal, que se refiere a las acciones de los “neo-paganos” y a su empeño de restaurar la Roma del paganismo, declarando a Víctor Manuel sucesor de los antiguos césares.

<sup>114</sup> *La Cruz*, 1871, II, pág. 193.

aquella dudosa tradición con argumentos históricos de peso; como reacción, la maquinaria propagandística de la Iglesia se había empeñado en su defensa incondicional. La querella erudita había devenido cuestión de principios. En 1870 los fieles tenían recientes la lectura de las apologías y justificaciones publicadas al calor de la polémica, tantas veces repetidas desde el púlpito en piadosas acciones de desagravio.

Según esa vieja superstición, veinticinco años era pues el límite temporal del reinado de los papas. La leyenda gozaba de tal prestigio, que durante el gran Cisma de Occidente se había invocado el argumento de “los días de Pedro” en contra de Benedicto XIII, el *Papa Luna*, de quien se decía que no podría haber superado el plazo del apóstol si hubiese sido legítimo: su pontificado cismático había durado 28 años. Hasta entonces, sólo Pío VI -el penúltimo papa-mártir- se había aproximado al límite del apóstol, aunque había muerto algo menos de seis meses antes de su cumplimiento: la tradición tenía pues en su favor el no haber sido nunca desmentida por la experiencia<sup>115</sup>. De acuerdo con estos cálculos, el plazo de Pío IX expiraba en el fatídico año de 1871.

Una serie de coincidencias hacía que aquel año fuera decisivo para la historia de la Santa Sede: era el primero del cautiverio del papa en la nueva Roma italiana; era también el de la derrota y la pérdida de la hegemonía continental de la primera potencia católica; el de la fundación del primer imperio protestante de la historia, y el de la tragedia parisina. Por si fuera poco, en ese mismo año se había manifestado un cisma en el seno del catolicismo: el de los viejos-católicos o “anti-infabilistas”. En estas circunstancias, la muerte de Pío IX y la convocatoria de un cónclave en la ciudad ocupada por las fuerzas hostiles del rey de Italia, esclavo de las logias masónicas según todas las evidencias, podía tener consecuencias trágicas para la Santa Sede, en un momento además, en el que las decisiones del Concilio y el ultramontanismo imperante en su seno tendían a identificar la suerte de ésta con la de la totalidad de la Iglesia católica. Por si fuera poco, Bismarck, el todopoderoso canciller prusiano, entonces en la cima de su prestigio y poder, había comenzado a

---

<sup>115</sup> Otras curiosa coincidencia entre estos tres papas era la huida con una hostia consagrada escondida en el pecho: Pío VI podía haberse inspirado en Benedicto XIII, que huyó por el Ródano de esa misma manera (el hecho de que fuera el obispo de Valence quien conservó el ciborio podría indicar que había un recuerdo o tradición en la zona acerca de aquella huida del siglo XIV).

sondear a las potencias católicas a fin de aplicar la vieja tradición del veto que las potencias católicas se atribuían en el cónclave: un derecho cien veces ejercido a lo largo de la historia, y que había desempeñado un importante papel en las últimas elecciones<sup>116</sup>.

El derecho de exclusión se lo atribuían desde antiguo sus Majestades Apostólica, Cristianísima y Católica (es decir, el emperador del Sacro Imperio —o de Austria, desde 1806— y los reyes de Francia y España). En 1871 suponía una amenaza letal para el pontificado: Viena acababa de denunciar el concordato en protesta por las decisiones del concilio, y su gobierno parecía decidido a buscar la alianza de su antiguo enemigo prusiano; en Madrid, las cortes salidas de la Revolución habían ceñido la corona de san Fernando sobre las sienes de un saboyano. Y en Francia, la única potencia favorable en aquel momento a los intereses ultramontanos, el trono de San Luis estaba vacante: una república derrotada y humillada militarmente se enfrentaba allí a una gravísima crisis social. Se decía además que Bismarck pretendía aumentar el número de monarcas con derecho de veto: se hablaba del rey de Portugal<sup>117</sup>, casado con una hija de Víctor Manuel, o de la mismísima casa de Saboya. Incluso se sospechaba que el Reich alemán quería imponer el refrendo de las potencias como requisito para el reconocimiento de cada nuevo pontífice.

A pesar de los insistentes rumores sobre su delicada salud, seguidos con atención por la prensa europea, Pío IX pudo celebrar su Jubileo, que alcanzó una repercusión espectacular en todo el orbe católico. Los ecos de aquellos fastos alcanzarían incluso al mundo literario, ocasionando un terremoto provinciano en la remota Vetusta, donde el “ateo oficial”, don Pompeyo Guimarán, abandonó el Casino en protesta por las galas y festejos organizados para celebrar el magno acontecimiento<sup>118</sup>. Una ola de euforia embargó a los ultramontanos: mostrando su predilección, la Providencia había permitido en contra de todos los pronósticos, que el octogenario papa Mastai superara la duración del pontificado del Apóstol: *Arrecia*

---

<sup>116</sup> Kertzer (2004), pág. 139. En efecto, a finales de mayo de 1872, el ministro de exteriores alemán leyó al embajador prusiano un mensaje secreto de Bismarck acerca de la importancia de que los gobiernos europeos usaran su derecho de veto en el cónclave.

<sup>117</sup> De hecho, Italia estaba detrás del intento de Portugal por formar parte del exclusivo club de potencias católicas con derecho a veto. Kertzer (2004), pág. 138 y ss.

<sup>118</sup> Clarín [1885-86], II vol., pág. 152.

*la tempestad contra la Iglesia: sus enemigos consideran inminente su destrucción, y Pío IX ve y pasa los días de San Pedro. ¿No vemos en esto los designios admirables de la divina Providencia? ¿Qué significa esta longevidad providencial?*<sup>119</sup>. Una medalla conmemorativa dejaba constancia de aquel hecho, como si de un auténtico triunfo se tratara: *Pius IX Pont. Max. / Uni. Post. Petrum / Annos XXV Pontificatus / Expianti*.

La exaltación del papa Mastai alcanzaría entonces su punto culminante. Las revistas católicas dedicaban números especiales al jubileo del Vice-Dios<sup>120</sup>; cada nuevo cumpleaños del papa se interpretaba como un argumento más contra la iniquidad de los gobiernos anticatólicos; peregrinos de todo el mundo acudían en masa al Vaticano para demostrar su adhesión al sucesor de Pedro y su desprecio por las nuevas autoridades italianas; su jubileo episcopal -en 1877- fue celebrado con toda pompa, para competir con las ceremonias patrióticas organizadas por la *sinistra* anticlerical. Las publicaciones ultramontanas hablaban de “longevidad milagrosa”. Pío IX era el “pontífice inmortal”, acaso comparable en santidad al mismísimo san Pedro: *Diez y nueve siglos cuenta el cristianismo. Doscientos cincuenta y siete Papas se han sucedido en la Cátedra de San Pedro, pero ninguno había alcanzado a ocuparla tanto tiempo como el príncipe de los Apóstoles, ungido por la misma mano sacrosanta de Dios*<sup>121</sup>.

Con ocasión de su trigésimo aniversario, los exultantes ultramontanos llevaron a cabo una macabra contabilidad: durante su pontificado habían muerto nueve emperadores, diecinueve reyes y reinas, y siete archiduques<sup>122</sup>. El papa Mastai llegaría a alcanzar el pontificado más largo de la historia<sup>123</sup>: pero la tradición de los “Días de Pedro” no desapareció totalmente, sino que sufrió una curiosa transformación: a partir de entonces, se consideró que incluían también el periodo en que el apóstol había sido obispo de Antioquía, es decir, un total de 32 años. Pío IX murió a comienzos de 1878, pocos meses antes de que su proverbial longevidad desmintiese por segunda vez la leyenda. En muchas de sus necrológicas se subrayaba este paralelismo entre el último papa y el primero.

---

<sup>119</sup> *La Cruz*, 1871, II, pág. 193.

<sup>120</sup> *La Cruz* (1871, II) dedicó noventa páginas a glosar “las funciones celebradas en solemnidad del vigesimoquinto aniversario del pontificado de Pío IX”.

<sup>121</sup> *La Cruz*, 1871, II, pág. 761.

<sup>122</sup> Sylvain (1884), III, pág. 303.

<sup>123</sup> El único papa que supero los Dies Petri -pero no los Dies Pii- fue Juan Pablo II (27 años).

La cuestión del futuro cónclave y de las garantías de independencia del Pontífice habría de tener también una gran trascendencia para la historia española, al coincidir fatalmente el año crítico de 1871 con el advenimiento de Amadeo, hijo del *tiránico rey de Cerdeña*. El odio que la *dinastía neroniana* despertaba entre muchos católicos era tal, que cualquier acto del rey (rebautizado *Asmodeo* y *Odiadeo* por la prensa nea) o de su gobierno se interpretaba automáticamente como un mandato de las logias, que habían colocado a su sicario en el trono con el fin de perseguir a los católicos en la católica España. Entre otras cosas, se le acusaba de haberse adherido al diabólico plan masónico de destruir la Iglesia a través del derecho de veto en el cónclave, usurpado a los Borbones. Este factor debe tenerse en cuenta para explicar el escaso arraigo social que la monarquía democrática conseguiría en Madrid: también tiene que ver con el hecho de que fuese precisamente en ese año, y no inmediatamente después del exilio de Isabel, que la hoguera carlista volviera a encenderse por última vez. Además, la desconfianza hacia la dinastía excomulgada estaba lejos de limitarse a los grupos más reaccionarios, carlistas y neocatólicos, sino que alcanzaba a un amplísimo espectro político y social. De ello dan testimonio estas palabras pronunciadas en 1871 el Congreso de los Diputados, como contestación al discurso real: *Habéis mirado con desprecio también la cuestión de Roma, que hasta cierto punto es una cuestión de política interior. [...] Siendo el Papa, como es, una autoridad interior de España, el jefe de la Iglesia más seguida por los españoles, ¿puede asegurarse que el poder que le ha sucedido en Roma garantiza la independencia pontificia, su indispensable independencia? Yo creo que no; yo lo creo en absoluto. El Rey de Italia es el jefe del papa. Un rey extranjero, alzado a la cabeza de una grande nación, es jefe del jefe de nuestra iglesia. ¿No veis los peligros que en tan anómala situación se encierran? Y no digáis que la ley de garantías dada por Víctor Manuel a Pío IX aleja estos peligros. Esas garantías no me parecen suficientes. La monarquía erigida sobre el Pontífice será siempre una amenaza para la paz de la conciencia católica.*

Esta opinión no la expresaba un adalid del neocatolicismo, ni un carlista, ni siquiera un liberal alfonsino. Eran fruto del verbo impetuoso del tribuno que durante décadas habría de representar al republicanismo español, y al que



encontraremos algún tiempo después publicando una de las prefiguraciones literarias de *Quo Vadis?*: don Emilio Castelar<sup>124</sup>.

### 2.3. Pío, Mártir.

En 1862, la marcha garibaldina sobre Roma, frustrada en Aspromonte por los piamonteses, popularizó entre los patriotas el grito de “o Roma, o muerte”. Los partidarios del poder papal opusieron a esta vehemente afirmación de la italianidad de Roma un lema simétrico, que respetando las iniciales, invertía el valor simbólico del grito: “O Rey, o Mártir”<sup>125</sup>. A partir de ese momento, una década antes de que Roma fuera efectivamente ocupada por los italianos, el tópico de que Pío IX era o sería un mártir se hizo familiar entre los católicos: *El papa debe reinar en el Vaticano o morir en el anfiteatro: o rey o mártir; he aquí el dilema absoluto y necesario de su destino... Quitad a la tiara las tres coronas; ¿qué queda en ella? Una cruz en la que Roma pagana ató en otro tiempo a san Pedro*<sup>126</sup>.

Diez años después, ya consumada la anexión, un ansia de martirio que recordaba el fanático empeño de los antiguos herejes montanistas se adueño de la oratoria sagrada. Una publicación madrileña resumía así este empeño sangriento, que, por mor del patetismo, ponía en boca del propio Pío IX: *¡Me falta la corona del martirio! ¡Dadme, pues, la cruz! ¡Ardo en deseos de sellar con mi sangre mi doctrina*<sup>127</sup>. Pero el propio Mastai, que en 1848 había huido de la revolución, jugaba ahora con esa identificación: *¿me traéis la palma del martirio?*, bromeaba con un grupo de ciento

---

<sup>124</sup> Castelar (1873), Fragmento del “Discurso contra el mensaje o contestación a la Corona”, 1871. Las coincidencias entre Castelar y los ultramontanos llegaron a ser tantas en esos años, que *La Regeneración* llegó a utilizar citas del republicano para apoyar sus argumentaciones contra la casa de Saboya (por ejemplo, en 7-11-1870, “El verdugo del catolicismo”, o 11-11-1870, “La casa de Saboya”. En este último número aparece también una declaración de prensa en la que los periódicos carlistas y los republicanos acuerdan seguir combatiendo la candidatura del Duque de Aosta.

<sup>125</sup> Vid. el artículo con este título en *La cruz*, 1872, II. A modo de mero ejemplo, citaremos tan solo los artículos pertinentes publicados en ese mismo tomo: “*El Pontífice Rey*”, “*Las tres coronas de Pío IX*”, “*Alegoría relativa a Pío IX*”, “*La longevidad de Pío IX*”, “*Pío IX y los enemigos de la Iglesia*”, “*Pío IX y Bismarck*”. *La Regeneración* (23-8-1871) dedicará incluso un largo artículo para demostrar que todos los que han gritado “¡Roma o muerte!” han muerto de manera calamitosa.

<sup>126</sup> Guizard (1864), pág. 43.

<sup>127</sup> *El consultor de los párrocos*, 9-10-1873, pág. 408.

setenta y cinco niños que le ofrendaban una palma de oro<sup>128</sup>. En su obsesión, el martirio se identificaba con fenómenos que nada tienen que ver con la persecución religiosa. Ante a la nobleza romana, comparaba los intentos piemonteses de atraer a los católicos a la carrera diplomática con los leones del anfiteatro<sup>129</sup>. Hasta los ataques de la prensa se denominaban *martirio intelectual y moral*<sup>130</sup>.

La identificación de Pío IX con Pedro iba más allá de la tradicional consideración del obispo romano como sucesor del apóstol: *San Pedro, que vive en Pío IX*<sup>131</sup>, decía un predicador en esos años, transmitiendo a los fieles una idea del papado extrañamente parecida a la de los lamas tibetanos. La identidad de sus enemigos implicaba una identidad de sus personalidades, e incluso de sus carismas: *Pedro y Pío IX: he aquí a los dos predestinados por el cielo para luchar contra dos edades igualmente paganas: contra el paganismo sin fe y sin conciencia del mundo antiguo; contra el paganismo sin fe y sin conciencia del mundo moderno. Por eso en Pedro y Pío IX vemos de una manera especial brillar los dones del Altísimo y a ambos les admiramos adornados de gracias parecidas, y sobre los dos derramó la bondad divina carismas tan semejantes cual requirió en aquella época y exige la presente, para dejar a su muerte en puerto seguro la nave que aún boga por el mundo, azotada de continuo por la impiedad y el error*<sup>132</sup>. El propio Mastai, profeta aficionado, gustaba de cultivar ese parecido, para horror de los católicos liberales, no dudando siquiera en atribuirse por anticipado el honor martirial: *Yo puedo morir, pero el Pontificado no morirá. Puedo sufrir el martirio; pero un día vendrá en que mis sucesores reconquistarán todos sus derechos. San Pedro fue crucificado, pero el papa vive siempre. Testigo soy yo, que ocupo su silla inmortal*<sup>133</sup>. Seguramente, Pío IX se veía a sí mismo como un verdadero mártir, tal como le veían también sus seguidores. En su testamento dispuso que sus restos se colocaran en la cripta del mártir san Lorenzo: el diácono

---

<sup>128</sup> Sylvain (1884), III, pág. 155.

<sup>129</sup> Sylvain (1884), III, pág. 152-153.

<sup>130</sup> Sylvain (1884), III, pág. 139: « *Aujourd'hui, l'Église n'a pas à combattre contre le martyre de sang ; c'est contre le martyre intellectuel et moral qu'il faut se déclarer...* ».

<sup>131</sup> Expresión del “Sermón en el aniversario de la coronación de Nuestro Santísimo Padre Pío IX”, 21-6-1871, por D. A. Ramón de Vargas. *La Cruz*, 1873, II, pág. 66. Cfr. *La Regeneración*, 18-1-1871: *Lo que dijo San Pedro lo repite Pío IX; el último papa es igual al primero*.

<sup>132</sup> *La Regeneración* 23-8-1871.

<sup>133</sup> Manterola (1869), págs. 9-10.

que fue torturado y ejecutado por negarse a entregar al César el patrimonio que la Iglesia le había confiado<sup>134</sup>.

Incluso antes de que los veinticinco años de pontificado le convirtieran en un caso único en la historia de la Sede romana, las publicaciones ultramontanas ya trazaban paralelismos entre los episodios más importantes de la biografía del papa Mastai y los de la leyenda petrina. Los obispos incluyeron la referencia al martirio del papa en sus cartas pastorales, alterando la liturgia para incluir oraciones especiales por el sufrimiento del pontífice *-pro Petro servato in carcere, pro Petro ad vincula-*, y organizando colectas del *Óbolo de San Pedro* para sufragar las necesidades de los Estados pontificios (o, tal como denunciaban los patriotas, para financiar su ejército mercenario)<sup>135</sup>. La prisión de Pedro, o mejor, sus dos prisiones -la que narran los *Hechos de los Apóstoles*, en Jerusalén, pero también la duplicación de ésta, en la leyenda romana de la cárcel Mamertina-, se convirtieron en un referente obligado a la hora de referirse a los sufrimientos del pontífice, incluso antes de la declaración de cautividad de Pío IX: *El ángel del Señor rompió las cadenas de San Pedro y le sacó milagrosamente de la cárcel. Algo parecida es a esta situación de San Pedro la de nuestro santísimo Padre, Pío IX, del que puede decirse hoy en sentido moral -y quizás mañana se diga hasta en sentido material*<sup>136</sup>. Pío IX no era sólo san Pedro: era san Pedro *in vincula*. En 1876 recibía a un grupo de cuatro mil peregrinos españoles que venía a ver a “Pedro encadenado”, pues *si bien sus manos, como las de san Pedro, no estaban cargadas de cadenas, ni estaba vigilado por los carceleros en las profundidades de la prisión Mamertina, no por ello dejaba de ser un prisionero [...]*<sup>137</sup>.

Una década antes de la entrada del nuevo Nerón en Roma, los vates ultramontanos ya ligaban los sufrimientos de Pío IX con dos recuerdos lejanos y en apariencia totalmente independientes de la cuestión, como eran el incendio de la capital de Nerón, en el año 64, y la persecución de los cristianos:

*¡Solo estás! ¡Solo! el mundo te abandona*

---

<sup>134</sup> Mullé de la Cerda (1878), pág. 158.

<sup>135</sup> Sylvain (1884), I, pág. 312.

<sup>136</sup> Monzón y Martí (1866).

<sup>137</sup> Sylvain (1884), pág. 108. *Si ses mains, comme celles de saint Pierre, n'étaient pas chargées de chaînes, s'il n'était pas gardé par les geôliers, dans les profondeurs de la prison Mamertine, il restait néanmoins prisonnier.*

*Pero Jesús defiende tu corona  
 Lee en el libro de los siglos, Pío,  
 Contempla ardiendo la ciudad eterna,  
 Huyendo el rostro con pavor la luna.  
 Y al resplandor siniestro que respira  
 Del incendio voraz el fuego insano,  
 De Homero oyendo la tonante lira  
 Mira la diestra de Nerón tirano.  
 Bajo el acero de su vil cuchilla  
 O entre las llamas de la ardiente hoguera  
 Lanza al cristiano, a quien morir no humilla.  
 Pero muy pronto sonará la hora  
 En que sobre la tumba del impío  
 se alce la cruz sangrienta, vencedora<sup>138</sup>.*

Y es que desde 1860, la maquinaria de propaganda ultramontana ya preparaba la imagen del papa prisionero que se popularizaría en los años álgidos de la Cuestión romana, cuando el clero francés vendía como reliquia la paja del jergón sobre el que dormía el sucesor de Pedro<sup>139</sup>.

La consideración de Pío IX como un mártir se prolongó incluso después de su muerte. De todos los mártires antiguos, aquel en cuya biografía podía mejor reconocerse el papa Mastai era precisamente san Cipriano de Cartago. Este obispo, a quien se debía la primera formulación clara de la preeminencia doctrinal de la Sede romana, había sufrido dos persecuciones consecutivas. En la de Decio, su comportamiento había sido análogo al de Pío en 1848: había huido de su sede, para ocultarse en el campo. Pocos años después, en la de Valeriano, había decidido quedarse, y afrontar el martirio: tal y como había hecho también el papa Mastai en 1870.

La apertura del testamento de Pío IX reveló una sorpresa: el papa, que había decidido no salir del Vaticano tras la conquista italiana, deseaba ser enterrado en la

---

<sup>138</sup> Garcés de Marcilla (1864), pág. 10.

<sup>139</sup> Kertzer (2002), pág. 107.

basílica de san Lorenzo: precisamente mártir de la misma persecución que san Cipriano<sup>140</sup>. El cortejo fúnebre, que atravesó la ciudad acompañando el cuerpo con antorchas y cirios, provocó una manifestación anticlerical reprimida a duras penas por la policía, y que estuvo a punto de provocar el exilio de León XIII.

Suele atribuirse esa manifestación tan aparatosa en medio de un ambiente hostil a una provocación del ala más extrema del partido ultramontano. Pero quizás haya una explicación más sencilla. A nosotros nos parece posible que, simplemente, los fieles de Pío IX quisieran repetir el mismo entierro que tuvo el santo mártir Cipriano, acompañado del pueblo cristiano desafiante, provisto de antorchas, tal y como había sucedido en tiempos del emperador Valeriano<sup>141</sup>.

### 3. *QUO VADIS, PIE?*

El 20 de septiembre de 1870, entre las primeras tropas italianas que entraron en Roma, se encontraba un joven oficial boloñés a las órdenes de Cardona, que se dirigió con su uniforme italiano al convento de San Pietro in Vincoli, donde se guardan las reliquias de las cadenas de Pedro. El oficial buscaba la celda de un joven aspirante a sacerdote de diecinueve años, al que no veía desde hacía doce.

Según el único relato -quizás, apócrifo- que ha llegado a nosotros de aquel encuentro, al ver al militar, el joven católico exclamó: *¡Vade retro, Satanás!*

- *¡Soy tu hermano!*, contestó el oficial.
- *¡Arroja ese uniforme de asesino!*, respondió el neófito.

Los hermanos Riccardo y Edgardo Mortara se encontraban por primera vez tras la caída del poder temporal. Las esperanzas depositadas por la familia Mortara en la recuperación de su hijo, secuestrado por la Iglesia en 1858, se frustraron pronto. Su hijo había sido educado como católico, y quería ser sacerdote. Unos días después, el papa ordenó organizar su huida bajo nombre supuesto. El 22

---

<sup>140</sup> Al parecer, hay testimonios de una antigua práctica propia de las catacumbas -pero de carácter pagano- en los ritos fúnebres de Pío IX: la introducción de la moneda para pagar a Caronte. MacMullen (1997), pág. 110.

<sup>141</sup> Vide supra, cap. III, 2.4.2.

de octubre de 1870, Edgardo Pío Mortara partía de Roma en tren, para buscar asilo en territorio austriaco<sup>142</sup>.

Seguramente Pío IX, su padre adoptivo, habría querido acompañarle en un exilio que ahora parecía imposible.

### 3.1. Un milagro al borde del desastre.

Por fin, en septiembre de 1870, los temores largamente incubados se hicieron bruscamente realidad. Rendido su ejército, conquistada su capital por el enemigo, Pío IX se encontraba ante un difícil y trascendental dilema: permanecer en Roma a la espera de los acontecimientos o tomar el camino del exilio. Esta segunda posibilidad gozaba de gran popularidad en ciertos círculos extremistas, partidarios de una acción contundente que obligará a los gobiernos católicos tibios a tomar la iniciativa, tal como había ocurrido con la efímera república romana de 1849. Sonaban insistentes rumores acerca de la próxima salida de la corte pontificia de Roma. Incluso se discutía abiertamente acerca de la conveniencia de los diferentes refugios propuestos: se hablaba de Malta, Mónaco, Trieste, Colonia; incluso se propusieron las más inesperadas sedes en España: Madrid, El Escorial, las Baleares...

El asunto del exilio papal llegó a tener incluso repercusión literaria en España. Benito Pérez Galdós (1843-1920) refleja la impresión de estos acontecimientos en los *Episodios Nacionales*. En *La España trágica*, Pilar, novia del liberal Vicente Halconero, se muestra indignada con los sucesos de Roma: *Pues mi tía Gracia dice que esto es un robo, una usurpación, y que si todas las naciones no acuerdan devolver al Santo Padre su reino, lo que debe hacer Pío IX es abandonar a esa Roma ingrata y venirse a España, con toda su Corte pontificia. Aquí se le recibiría como si bajara del Cielo, por ser este el país más católico del mundo*<sup>143</sup>.

En *Amadeo I*, el republicano Proteo Liviano se mofa del crédulo ultramontanismo de sus paisanos carlistas con el delirante discurso de la *República teocrático-pontificia*: *Ya sabéis, ¿qué católico no lo sabe?, que el Santo Padre tenía en el centro de Italia sus Estados, de los cuales era Rey. Donación del Altísimo eran aquellos Estados, los más*

---

<sup>142</sup> Kertzer (1998), pág. 263.

<sup>143</sup> PÉREZ GALDÓS, Benito (1980): *La España Trágica*. Madrid: Alianza Editorial., pags. 201-202.

*felices de la tierra mientras vivieron bajo el mando, bajo el dulcísimo gobierno de Su Santidad. Pero el Infierno alborota Italia; el Infierno coloca en el trono de un pequeño reino en Italia llamado Cerdeña a un cerdo que lleva el nombre de Víctor Manuel, y este cerdo arrebató al Pontífice sus Estados, dejándole preso en su palacio. ¿Por qué ha permitido Dios tal iniquidad? Porque previene a Pío IX mejor casa y estados mejores y reino más grande... Ya lo adivináis. Vuestros corazones se anticipan al pensamiento... El nuevo Estado Pontificio es España, y contra España pontificia nada podrá el Infierno, ni los Víctor Manueles de los cubiles de acá y de allá prevalecerán contra la voluntad de Dios...[...]. Ya lo sabéis, hijos de Vasconia. Si el Espíritu Santo, como creo, ha sugerido a vuestras almas la idea de la Pontificia República, no vaciléis, no durmáis, no esperéis a mañana. Id a Roma, damas y varones escogidos de Dios, y decid al Supremo Jerarca: Padre Santo, si Estado os quitó la iniquidad de un rey, tomadlos mejores y más ricos en la Península católica [...].<sup>144</sup>*

En el polo anímico opuesto a esta jocosa parodia de la oratoria ultramontana, se encontraban los que creían que la salida del pontífice de Roma sería una catástrofe que repercutiría en todos los países católicos. Entre ellos estaba Antonio Cánovas del Castillo (1828-1897). Fue precisamente el rumor de un inminente exilio papal a Colonia el que le inspiraba el lúgubre tono del discurso del Ateneo, en noviembre de 1870.

Los temores de Cánovas no eran infundados. El embajador prusiano, Harry von Arnim (1824-1881), a escondidas del canciller Otto von Bismarck (1815-1898), intentaba convencer al papa de huir de Roma y ponerse bajo la protección alemana. En Francia, asolada por la invasión prusiana, la opinión pública estaba horrorizada con la idea del papa refugiado en territorio alemán. En el mismo instante en que se preparaba la proclamación del Imperio, Pío IX enviaba en misión secreta al arzobispo Ledochowski a Versalles, para negociar con Bismarck, que ofrecía las sedes de Colonia o Fulda<sup>145</sup>.

Cánovas sostenía que la traslación de la Santa Sede desde las orillas del Tíber a las del Rin era la señal de la definitiva decadencia de la raza latina: *otra raza, mejor enterada de los sentimientos humanos...[ofrece] asilo al Pontificado vencido*. El historiador recordaba con ironía el empeño de los italianos de los siglos XIV por recuperar el

<sup>144</sup> PÉREZ GALDÓS, Benito (1987): *Amadeo I*. Madrid: Alianza Editorial Galdós, pág. 123.

<sup>145</sup> Kertzer (2002), pág. 94-96.

papado exiliado en Aviñón: *vuelve por tanto a plantearse, para no ser probablemente resuelta tan a gusto como antes de la plebe romana, la gran contienda de la localización y posesión del Pontificado, terminada no sin esfuerzo hace tres siglos*. En adelante, como consecuencia de su recién adquirida hegemonía racial, los germanos ocuparían la Sede Apostólica, privilegio del que habían disfrutado los latinos durante siglos: *Harto más fundado será el que con tamaño poderío, y tamaño valor, y saber tamaño, como alcanzan los germanos católicos, partícipes de los triunfos y de la gloria de la patria común, pretendan que su jefe espiritual no nazca más a las orillas de un río de Italia, ni corra por sus venas sangre de esta gente latina, hoy por ellos vencida y relegada a secundario lugar en el mundo*<sup>146</sup>. A la contingencia de un papa germano, había que añadir el acceso del rey de Prusia a la categoría imperial: todo ello rompía el equilibrio mantenido desde la Edad Media, por el que ambos poderes supremos de la Cristiandad se repartían entre las dos razas. Cánovas incluso formulaba una pintoresca advertencia a los italianos: que los católicos germanos, en el futuro, podrían lanzar una cruzada sobre Roma para instalar en el Lacio una especie de Gibraltar alemán y católico en medio de los latinos apóstatas: *¿Quién sabe si esa Roma, tan venerada de los pueblos latinos, pagará así algún día su patriotismo egoísta, pasando a ser colonia indispensable, aunque remota, de los católicos de otra raza? ¿No hubo en otro tiempo católicos que rescataran a Jerusalén, mucho menos necesaria que, desde el martirio de San Pedro, es Roma al catolicismo, del poder de los infieles que la poseían?*<sup>147</sup>. El discurso, que refleja la honda repercusión que tuvo en España la derrota francesa en Sedán y la brecha de Porta Pía, contenía el germen de aquel pesimismo hispano que germinaría un cuarto de siglo después, en el año del *Desastre*: *Hay, con todo, algo que parece más triste que la misma muerte, por ser tan largo y tan lento, es el castigo de los pueblos decaídos, que otros mejores sustituyen hoy por fuerza, en la iniciativa y dirección de los supremos negocios humanos [...]. La verdad es, señores, que lo mejor de nuestros anales, va a ser de aquí en adelante historia antigua*<sup>148</sup>.

A la luz de los acontecimientos posteriores, no cabe duda de que el imprudente Pío IX, empujado por la *Civiltà Cattolica* y el núcleo más duro del

<sup>146</sup> Cánovas (1871), pág. 14.

<sup>147</sup> Cánovas (1871), pág. 16.

<sup>148</sup> Cánovas (1871), pág. 9. Cfr. opinión de un autor que no está de acuerdo con esta manera de considerar la cuestión romana como una “cuestión de razas”: *No puede cambiar de asiento esa cátedra sublime, inmutable, a medida que unas razas decaigan y otras se vigoricen, como cierto ilustre orador ha indicado temer en una académica producción reciente*. Perier (1871), pág. 31.



ultramontanismo, había bordeado el desastre en 1870. Apenas unos años después, Bismarck emprendía una furiosa campaña anticatólica en el propio Reich alemán, el *Kulturkampf*. Los dos personajes implicados en la rocambolesca negociación de 1870 acabaron atrapados por aquel ‘combate por la cultura’: Harry von Arnim (1824-1881), a la sazón embajador en París, sería acusado por el canciller de traición, tras el robo de unos documentos en la embajada<sup>149</sup>. En cuanto a Mieczysław Halka Ledóchowski, (1822-1902), el arzobispo de Posen -en la Polonia bajo soberanía prusiana-, su decidida oposición a las medidas germanizadoras de 1873 le llevaron a dirigir la oposición a Bismarck, lo que le valió la cárcel. Nombrado cardenal en prisión, su caso fue muy popular en la prensa católica del continente, a la vez como mártir católico y héroe polaco. Liberado en 1875, refugiado en el Vaticano, seguiría dirigiendo la iglesia polaca desde el exilio durante diez años, antes de convertirse en una de las figuras más importantes del gobierno pontificio en la década de los 90, justo en el momento en el que un escritor polaco escribía un libro sobre otro obispo apresado y empujado al exilio: Henry Sienkiewicz.

En realidad, si Pío IX se hubiera lanzado a la boca del lobo -a los brazos de Bismarck- en 1870, es muy probable que las imágenes martiriales que tanto gustaba evocar se hubieran hecho realidad. Bismarck pensaba que, desprovisto de la pompa y la ceremonia romana (que, según él, era lo que hacía a la gente a convertirse al catolicismo, sobre todo a las mujeres), el papa perdería pronto el apoyo de los fieles y sería un anciano inofensivo<sup>150</sup>. En contraste con la ley de Garantías votada por el parlamento italiano, en mayo de 1873 Bismarck haría aprobar las famosas *Maigesetze* que ponían a la Iglesia católica alemana a los pies del estado, que en adelante controlaría la enseñanza, el nombramiento de clérigos y las finanzas.

---

<sup>149</sup> Harry Von Arnim era un ultraconservador, y su simpatía hacia el legitimismo francés chocaba con los deseos del canciller, que consideraba que la República favorecía los intereses alemanes. El robo de documentos de la embajada para proseguir su campaña contra Bismarck fueron la causa de un escándalo, y de un proceso que acabó con una condena de cárcel. Para escapar de esta, Von Arnim permanecería en Francia, donde moriría unos años después, sin cejar en su campaña en contra del canciller.

<sup>150</sup> Citado por Kertzer (2002), pág. 96: *I do not object to Cologne or Fulda. It would be an astounding thing, but understable, and rather advantageous for us if we appeared to the Catholics what we are in actuality, the only power at the present time that can and will give protection to the head of the Church*; “People are inclined to turn Catholic, when they get a glimpse of the pomp and ceremony of Catholicism in rome, especially women; (Pío refugiado en Alemania sería visto) *as an old man seeking help, as a good old man, as one of the bishops, who like the others eats and drinks, takes a pinch o snuff, even smokes a cigar -it would be much less dangerous.*

Si ha habido un milagro de *Quo vadis?*, este no es la apócrifa leyenda que transcurre en el siglo I, ni le sucedió a san Pedro. El milagro de *Quo vadis?* es que Pío IX, en pleno *année terrible*, muy a pesar de su entorno exaltado, y de su propia impulsividad, por razones que desconocemos, pero que él quiso que se creyera que era inspiración divina, renunció a buscar refugio en la Alemania de Bismarck, y decidió quedarse en Roma. No para sufrir el martirio, sino para salvar la institución que representaba, y que probablemente no habría resistido aquella prueba.

### 3.2. Contra el exilio papal.

Pero no todo el entorno papal era partidario del exilio. Entre los informes secretos que recibía el gobierno italiano en estos primeros años de la Roma italiana, uno relataba como los cardenales, nada impacientes por cambiar la comodidad de sus residencias romanas por un viaje a un destino incierto, cuidaban de distraer al anciano pontífice cada vez que, después de un enfado, anunciaba la decisión de una huida inminente: al instante se anunciaba otra petición firmada por el clero, o la visita de una delegación internacional, compuesta por un grupo de peregrinos ingleses, alemanes o polacos que venían a presentar sus respetos al papa cautivo<sup>151</sup>. Pues el papa se había convertido en una especie de atracción turística ultramontana.

Pero si el entorno papal obraba por interés, otras voces católicas en Italia se alzaron tempranamente contra el exilio papal por íntimo convencimiento, fieles a esa misma tradición italiana que Cánovas daba por definitivamente extinguida. Para estos “neogüelfos”, que nos parecen herederos de la vieja tradición de Dante y Catalina de Siena, el exilio no sería la consecuencia del final del ciclo histórico de los latinos y del comienzo del apogeo germánico, sino una desgracia provocada por la flaqueza de un papa que ya una vez había traicionado las esperanzas depositadas en él. Estos italianos, que pensaban que una postura más flexible por parte del papa habría hecho compatible el sueño de la unidad de la patria con la honra temporal de la Santa Sede, no podían olvidar la vergonzosa huida a Gaeta: Pío IX abandonó entonces su indefenso rebaño, provocó con su fuga la proclamación de la república y la intervención extranjera. Una vez más, la biografía de Pío IX reflejaba otro de los

---

<sup>151</sup> Kertzer (2004), pps. 98-99. Se trata de los informes del príncipe Ruspoli.

rasgos de la leyenda del primer Pedro: la cobardía del apóstol que negó tres veces a Cristo, y que estuvo a punto de huir del martirio romano para el que estaba destinado.

Pero, ¿era realmente incompatible la residencia del papa en Roma con la unidad italiana? Muchos italianos católicos no se resignaban al dilema: no querían renunciar ni a la una ni a la otra. *Lasciate che Roma divenga capitale, e voi diverrete il Re dei re, e la Navicella si salverà* (*Dejad que Roma sea capital, y vos seréis el Rey de Reyes, y la Navecilla se salvará*), le decía Garibaldi a Pío IX en un diálogo ficticio, contenido en una hoja publicada en esos años<sup>152</sup>.

En 1861, un folleto editado en la capital del nuevo reino de Italia -la güelfa Florencia- planteaba abiertamente la cuestión de cuál habría de ser el comportamiento del papa *se pure il Campidoglio addivenga in punto culminante della nazionalità italiana* (*si acaso el Campodoglio llegara a ser el punto culminante de la nacionalidad italiana*). El autor defendía la permanencia del pontífice en Roma con todo tipo de razones, haciendo hincapié en las obligaciones del derecho canónico, cuyas disposiciones obligaban al obispo a residir en su diócesis. Desde el punto de vista simbólico, iba incluso más allá: como sucesor del apóstol, la residencia más digna del papa era el sepulcro de Pedro en el Vaticano, no el Laterano ni el Palatino. El folleto advertía contra los peligros de una Roma sin papa con el recuerdo del Gran cisma.

Una vieja leyenda romana, destinada a una triunfal resurrección, aparecía ya entonces, utilizada como el principal argumento en contra del exilio papal: *Hemos razonado privadamente estas cosas para nuestra luz y tranquilidad, pese a que tenemos en el ánimo la confianza consoladora de que jamás Pío IX se expondrá al peligro del **Domine quo vadis?**; ni al de la respuesta: Voy a ser crucificado en tu lugar. Fundamos esta confianza en la conciencia del Pontífice, en el precepto divino de la residencia, en los daños inmediatos que caerían sobre la Iglesia, y sobre todo en los futuros, pudiéndose con buenas razones dudar de que no fuesen a reproducirse las infaustas calamidades de Aviñón, de Pisa, de Constanza, de Basilea*<sup>153</sup>.

---

<sup>152</sup> *Pío IX e Garibaldi, dialogo*. Hoja doble, s.n., s.a. (posiblemente hacia 1861). La Navicella es, por supuesto, la Nave de San Pedro, es decir, la Iglesia católica, según el símbolo creado por Giotto.

<sup>153</sup> Filatete (1861), pág. 24: Los tres últimos nombres aluden a los Concilios en los que había triunfado la teoría episcopal frente a la ultramontana.

### 3.3. Pío y la diplomacia.

Enfrentado a los hechos consumados, Pío IX escogió finalmente la opción más prudente: protestó solemnemente por la usurpación, se declaró cautivo, y permaneció encerrado voluntariamente en el Vaticano. Diversos oráculos se habían pronunciado claramente en contra de la huida. Don Bosco, una de las figuras más carismáticas de la Iglesia en aquel tiempo, había contestado una interrogación acerca de ese asunto con el lenguaje inspirado de los antiguos profetas: *Que el centinela, el ángel de Israel, permanezca en su puesto, guardando la roca de Dios y el Arca Santa.*

En contraste con las declaraciones de la prensa y desde el púlpito, y de la postura extrema mantenida por los jesuitas y la *Civiltà cattolica*, una consulta secreta a diez cardenales sobre la conveniencia del exilio dio un resultado inequívocamente favorable a la permanencia en Roma: solo dos de los diez se inclinaban por la huida, aunque ni siquiera en ese caso había un destino claro (Malta, Tirol, Bélgica, el sur de Francia, España...<sup>154</sup>). La opinión quizás más interesante era la del cardenal Filippo di Angelis, quien como Arzobispo de Fermo se había visto en la misma situación en 1860, y había afrontado el arresto y el traslado forzado a Turín por parte de las nuevas autoridades piamontesas. Di Angelis advertía que no había que dejarse engañar por el precedente de 1849, sino pensar más bien en los cautiverios de Pío VI y Pío VII durante las ocupaciones francesas. Además, si el papa se iba, Roma quedaría abandonada a la revolución, los templos se convertirán en sinagogas o iglesias protestantes<sup>155</sup>.

Y en efecto, era evidente que la coyuntura de 1871 no era la de 1849: con Francia al borde de la Revolución, Austria no repuesta aún de la humillante pérdida del Véneto, y sobre todo con la protestante Prusia al frente de la nueva potencia continental, era impensable que una intervención extranjera pudiese poner pronto fin a un eventual exilio del pontífice. Por si fuera poco, el fantasma del cisma recorría Centroeuropa, y recordaba los peores tiempos de la historia de la Sede romana. Muchos compartían la angustia de Cánovas ante la posibilidad de que Pío IX se alejara de su cátedra: *si el papa saliese nuevamente de Roma, expulsado por la traición,*

---

<sup>154</sup> Kertzer (2002), pág. 91.

<sup>155</sup> Kertzer (2002), pág. 92.

*resonaría nuevamente en el mundo agitado la gran voz de Dante, repitiendo incorporado en su sepulcro: 'veo al Cristo preso en la persona de Vicario; por segunda vez le veo ser objeto de escarnio; veo renovar por él la bebida de hiel y vinagre; le veo muerto en medio de ladrones vivos; veo al nuevo Pilatos, veo la sangre [...].'*<sup>156</sup>

Hasta el último momento, Pío IX siguió considerando la posibilidad del exilio, que se convertía en un factor de desestabilización de la política europea. El mantenimiento de la fragata francesa Orénoque en el puerto de Civita Vecchia, listo para evacuar al papa en caso de urgencia, produjo constantes roces diplomáticos entre París y Roma desde 1870 a 1873. A partir de ese momento, Francia aseguraba al papa que una nave estaría siempre lista en aguas corsas para acudir en caso de peligro. Pero la postura del gobierno francés no podía ser más incómoda: mientras que en el plano internacional, complicaba sus relaciones con Italia y Alemania, en el ámbito doméstico no le libraba de los ataques ultramontanos, que siempre consideraban que lo que se hacía por el Santo Padre era insuficiente<sup>157</sup>.

Pero si los políticos contemplaban con inquietud u horror la posibilidad de un exilio papal, muchos fieles, que no entendían las sutilezas diplomáticas ni la complejidad de las relaciones internacionales, y que estaban convencidos de que bastaba con la ayuda de la Providencia para asegurar la pervivencia del papado, la decisión de permanecer en la Ciudad profanada por los impíos piemonteses se les antojaba una muestra de debilidad, una tibieza inconcebible en la cabeza infalible de la Iglesia. O, quizás, algo aún peor: una falta de confianza en la divina promesa de prevalencia de la Roca sobre las Puertas infernales.

Paradójicamente, era el éxito de la propaganda temporalista del clero ultramontano lo que ahora ponía en peligro la unidad de la Iglesia. Durante años se había proclamado a los cuatro vientos que el papa no podía desempeñar su ministerio como pastor de la Iglesia universal si no era al mismo tiempo rey de Roma. Pues bien: ya no lo era; según él mismo había declarado solemnemente, ni siquiera podía considerarse libre, sino tan solo un cautivo encerrado en su palacio: ¿acaso no debía el papa abandonar inmediatamente la Ciudad santa, y buscar refugio en cualquier otro lugar, sin preocuparse de las consecuencias? Quedarse en Roma,

---

<sup>156</sup> Gizard (1864), pág. 54.

<sup>157</sup> Kertzer (2004), pps. 104-105.

¿no era una concesión a sus enemigos, una primera y peligrosa claudicación? En un artículo titulado “Hipocresía asquerosa” (sic), *La Regeneración* se hacía eco de las protestas de los nacionalistas italianos acerca de la cesión de la ciudad leonina al papa con estas palabras: *creemos saber que el Santo Padre no aceptaría nunca la ‘generosa hospitalidad’ del rey excomulgado, ni se allanaría a compartir la ciudad Santa con el sacrílego. Si Pío IX tiene libertad de obrar, abandonará Roma, como hicieron algunos de sus antecesores, y como él mismo hizo cuando tan pérfida e inicua mente pagaron los liberales sus buenos deseos y sus magnánimos beneficios, para volver después triunfante a la capital del Orbe católico, mal que pese a los infelices instrumentos de Satanás*<sup>158</sup>.

### 3.4. La reaparición de la leyenda de *Quo vadis?*

Es aquí donde debía intervenir un mecanismo característico de la *Weltanschauung* ultramontana. La identificación del pontífice con san Pedro, y del rey de Italia con Nerón permitía iluminar los enigmas del presente, permitiendo interpretar las decisiones de hoy como repeticiones de hechos pasados, cuyas motivaciones y consecuencias eran bien conocidas. Sólo así se podía librar a los espíritus sinceramente turbados de la confusión causada por esta conducta aparentemente inexplicable. Entre las tradiciones en torno a la figura del príncipe de los apóstoles se encontraba una vieja leyenda que era susceptible de adaptarse a la situación del momento: la historia de la aparición de Cristo a Pedro cuando este huía de la persecución de Nerón adquiriría un significado político evidente en el contexto de la capital de Víctor Manuel:

*En las afueras de Roma, cerca de la puerta de San Sebastián, hay una pequeña capilla en la cual se venera un crucifijo con el título de “Domine, quo vadis?”. Se halla esta capilla en el sitio mismo en el que San Pedro, sorprendido con esta celestial aparición, se dirigió a su divino Maestro diciéndole: ‘Señor, ¿a dónde va? Domine, quo vadis?’. El salvador del mundo le contestó: voy a Roma a padecer de nuevo por el mundo.*

*San Pedro comprendió con esto que era la voluntad del cielo que confirmase con su sangre su predicación, y volvió a Roma para recibir el martirio.*

---

<sup>158</sup> *La Regeneración*, 24-9-1870.

*Pío XI hablando estos días con el cardenal Bonnechose, no solo le ha recordado este hecho, sino que, además, le ha regalado una pequeña aunque preciosa escultura, en la cual se reproduce este prodigio.*

*¿Qué significado tiene esto? ¿Será cierto que el Papa pensaba en salir de Roma, y que por inspiración divina ha desistido de su propósito? Si es así, lloremos, no por el Papa, que recibirá la palma del martirio y subirá al cielo; sino por esta generación que hace posible el que se persiga al vicario de Cristo<sup>159</sup>.*

Se detecta aquí el mismo mecanismo que justificó la huida de 1848. En aquella ocasión, Pío IX atribuyó a la carta del obispo de Valence y a la píxide de Pío VI la categoría de signo divino que le había indicado el camino a seguir. Ahora, la leyenda de *Quo vadis?* explicaba la decisión contraria: el papa se doblegaba una vez más, obediente, al mandato de la Providencia. En particular, la explicación de la decisión divina e inapelable servía para tranquilizar a los ultramontanos franceses, que vivían de manera tan intensa la cuestión romana que, según Napoleón III, preferían ver a los prusianos en París, que a los italianos en Roma<sup>160</sup>. Es a un destacado miembro del clero francés, el cardenal Bonnechose, a quien entregará un camafeo de marfil y oro, en el que aparece representada la famosa escena, y es a este prelado a quien el papa Mastai confiesa que *si yo abandonara la ciudad en este momento la Ciudad eterna, me parece que Nuestro señor me dirigiría el mismo reproche* [que a San Pedro, en la escena de *Quo vadis?*].<sup>161</sup> Un año después, el papa enviaría a unas monjas francesas una relicario de con una escultura en marfil que representaba la escena, a fin de que comprendan *por qué no voy a Francia*<sup>162</sup>. Según uno de sus biógrafos, Pío IX

---

<sup>159</sup> *El Consultor de los párrocos*, 10-10-72. Aunque no se indica la fuente de la noticia, es muy posible que proceda de *L'Osservatore romano*, que es la referencia que suele aparecer en esta publicación en las crónicas romanas.

<sup>160</sup> Kertzer (2002), pág. 35.

<sup>161</sup> Sylvain (1884), III, pps. 109-110 : *Quand je médite sur ce sujet, il me vient toujours à l'esprit cette scène touchante de la vie de saint Pierre. Lorsque le prince des apôtres, fuyant la persécution, quitta la ville de Rome, il rencontra non loin de la porte de Saint Sébastien, Notre Seigneur portant la croix d'un air attristé : Domine, quo vadis ? Seigneur, où allez vous ?, s'écria Pierre. Je vais à Rome, répondit Jésus, pour y être crucifié de nouveau. Pierre comprit, et il resta à Rome. Je fais de même, car si je quittais en ce moment la ville éternelle, il me semble que Notre Seigneur m'adresserait le même reproche. Eh bien ! C'est cette scène, qui n'est sans doute qu'une légende, mais une pieuse légende, que je veux vous laisser en souvenir !*

<sup>162</sup> Sylvain (1884), III, pág. 110. *Ce tableau, dit-il, en le remettant au prélat chargé de le faire parvenir, dira aux sœurs de Saint Joseph pourquoi je ne vais pas en France.*

*ha hecho que varios artistas traten este tema, y no se podría traducir mejor este pensamiento: el papa se queda en Roma porque así lo quiso Dios*<sup>163</sup>.

La leyenda de *Quo vadis?*, hasta entonces una más de las miles de historias piadosas que acechan en cada rincón de la Ciudad Santa, hubiera quedado dormida en el limbo de los apócrifos si estos acontecimientos no la hubieran convertido de pronto en un argumento poderoso para decidir una cuestión candente. En la década de 1870 su prestigio llegaría a ser tal, que incluso los enemigos de la permanencia de Pío en Roma se sentirían obligados a mencionarla e interpretarla a su manera. Tal y como decía una de sus biografías, *esta hermosa leyenda estaba bien calculada para reconciliar al mundo católico con la permanencia de Pío IX en Roma, a pesar de que fuera prisionero del victorioso rey [de Italia]*<sup>164</sup>.

Pero, ¿de dónde venía esa leyenda? Ya hemos visto que su origen estaba en la literatura pseudoclementina, y que era precisamente en esos actos apócrifos de Pedro donde Baer y los teólogos de Turinga encontraban la prueba de sus teorías. Según una tradición respetable, *San Pedro se retiraba una noche de la moderna Babilonia [...]*, comienza la narración de un opúsculo que lleva el elocuente título “Roma es de los papas”<sup>165</sup>. ¿Respetable, una tradición procedente de unos actos apócrifos, de carácter heterodoxo, y de dónde los teólogos protestantes sacaban argumentos para describir a Pedro como un rabino incapaz de comprender el auténtico mensaje de Cristo, defendido en toda su pureza por Pablo? No: afortunadamente para los ultramontanos, existía otra fuente del relato del milagro que, aunque secundaria, era mucho más noble y adecuada, desde el punto de visto católico. Entre otras cosas, al ser mucho más breve, faltaba todo el resto del ciclo legendario de Pedro contra Simón el mago, que, además de heterodoxo y peligroso (¡según Baur, Simón era Pablo!), era además incómodo desde el punto de vista narrativo, como tendremos

---

<sup>163</sup> Sylvain (1884), III, pág. 110. *Pie IX a fait traiter ce sujet pour plusieurs artistes ; et on ne saurait traduire autrement cette pensée : le Pape est resté à Rome parce que Dieu l'a voulu.*

<sup>164</sup> Dawson (1880), pág. 359-360: A propósito de la leyenda de *Quo Vadis?*: *[this] beautiful legend ... was well calculated to reconcile the Catholic world to the stay of Pius IX at Rome, even although he was there a prisoner of the victorious King.*

<sup>165</sup> Conclusión del opúsculo *Roma es de los Papas*, de Manuel Muñoz y Garnica (publicado en la *Revista católica de España*, 1871, pág. 328. Obsérvese la expresión ‘moderna Babilonia’, que no tiene ningún sentido referida a la Roma del siglo I. Es un *lapsus calami*: el autor repite la expresión tópica para referirse a París, dentro del código ultramontano.



ocasión de ver más adelante. No es casualidad que, cuando se indique el origen de la leyenda, los autores ultramontanos preferirán siempre referirse a esta alusión del Sermón XIII contra Auxencio, de san Ambrosio, en vez de a los Hechos apócrifos<sup>166</sup>.

Y es que la versión de la leyenda relatada por el santo obispo de Milán ofrecía a los ultramontanos enormes ventajas. Para empezar, Ambrosio era tan católico, como herético el autor de los *Hechos de Pedro*. Baluarte del credo de Nicea, doctor de la Iglesia, había sido uno de los fundadores de la doctrina ultramontana, al establecer como suprema regla de fe la opinión del obispo de Roma, en tanto que sucesor de Pedro (y que, a la sazón, no era otro que Damaso<sup>167</sup>, el papa de las catacumbas, al que Pío se compararía en su epitafio). Su habilidad política le había convertido en modelo de los prelados empeñados en la supeditación del poder civil al religioso. No sólo se había enfrentado a emperadores arrianos, sino que había humillado en dos ocasiones al católico Teodosio, obligándole a hacer someterse y hacer penitencia, so pena de excomunión<sup>168</sup>: al mismo emperador que establecería el catolicismo como religión oficial de Roma. En definitiva, el arzobispo de Milán representa la versión más extrema y ultramontana del mito constantiniano, pues su relación con Teodosio recuerda a la que, según la leyenda, mantuvieron Constantino y Silvestre. Con razón la escena de la sumisión de Teodosio, purpurado, de rodillas ante el obispo en majestad, ha sido un tema frecuente en el arte moderno<sup>169</sup>.

---

<sup>166</sup> Por ejemplo, la obra del padre Perrone, citado por Monzón y Martín (1864), cita precisamente este sermón de San Ambrosio: *Cum Petrus a Christianis rogaretur, ut paulisper persecutioni cederet, nocte muros egredi coepit; et videns sibi in porta Christum occurrere, urbemque ingredi, ait: Domine, quo vadis? Respondit Christus: Venio Roman iterum crucifigi... Intellexit ergo Petrus quod iterum Christus crucifigendus esset in servulo. Itaque sponte remeavit.*

<sup>167</sup> Es decir, el papa de las catacumbas, con el que se identificaría Pío IX en su epitafio, 'el nuevo Dámaso'. Por otro lado, tanto Dámaso como Ambrosio habían utilizado los hallazgos de mártires para apoyar su legitimidad como obispos que estaba en cuestión (el primero, en el contexto de un cisma; el segundo, contra los arrianos), lo que bien podría verse como un precedente de la actividad arqueológica propiciada por Pío IX. Cfr. supra, cap. III.

<sup>168</sup> Davidson en Esler (2000), pág. y 1194 y ss. Primero, por la represión en Tesalónica de la rebelión provocada por los desórdenes en el circo. Luego, por haber castigado al populacho cristiano por un sangriento progrom antijudío en Asia. Algunos autores piensan que Teodosio había admitido esta sumisión, que hoy parece ofensiva para su dignidad, con el fin de conseguir el apoyo de los católicos en su lucha por recuperar el poder en Italia, en manos de un rival.

<sup>169</sup> Bravo (2010), pág. 185. Ya había habido, además, una primera exhortación a la clemencia por Ambrosio, en el 388, para con los vencidos partidarios de Magno Máximo.

Desde el punto de vista del papa, la situación que se había planteado en Milán en el siglo IV se parecía mucho a la de Roma en 1870. El Auxencio contra quien se dirigía el sermón era el obispo de los arrianos, que constituían la mayoría de la población cristiana de Milán al comienzo del episcopado de Ambrosio. El emperador Valentiniano II y su madre, la emperatriz Justina, apoyaban una solución de compromiso para mantener el orden en la ciudad. En aquella ocasión, el emperador pretendía que las basílicas se compartieran entre los miembros de las dos comunidades. Pero Ambrosio se había opuesto, ocupando los templos y resistiendo un prolongado sitio –para entretener a los fieles, y darles ánimos durante las horas de espera, el obispo había concebido el canto antifónico, una de las grandes aportaciones de Ambrosio a la liturgia católica, que se practicaría durante siglos, y que se convertiría además en un vehículo apropiado para la propaganda del credo de Nicea. Ante la orden del emperador, para que el obispo se presente ante la corte para dialogar con sus enemigos (lo que podía acabar con su exilio), Ambrosio invocaba la leyenda, como argumento de autoridad: Pedro había preferido el martirio antes que abandonar Roma, que era suya, de la misma forma que Ambrosio, como su sucesor en tanto que obispo, prefería afrontar el martirio antes que entregar los bienes de la Iglesia al poder civil, ya que estos bienes sólo le pertenecían a Dios<sup>170</sup>. Y esa era precisamente la versión de la Cuestión romana, según la visión ultramontana: el poder civil usurpaba sus Estados al Papa, y el papa los defendía con su presencia, como había hecho Ambrosio en el siglo IV. De hecho, una de las cuestiones centrales de ese siglo había sido la devolución de los bienes eclesiásticos a los obispos en comunión con Roma<sup>171</sup>.

Purgada de toda mácula gracias a tan católico sermón, la leyenda de *Quo vadis?* llegaría a gozar de tal prestigio entre los ultramontanos, que hasta se refería a la leyenda un curioso opúsculo titulado *Los papas desterrados*. Obra de un jesuita extremista, partidario de la huida, su objetivo era mostrar que había habido otros

---

<sup>170</sup> Davidson en Esler (2000), pág. 1192 y ss. Recordemos que según la tradición, esa fue también la razón del martirio del diácono Lorenzo en tiempos de Valeriano, y que Pío IX eligió, contra la costumbre, ser enterrado en la cripta de ese mártir. Por otro lado, ya vimos que los santos milagrosamente encontrados por san Ambrosio en plena crisis arriana habían resultado ser una pareja de hermanos martirizada por el mismísimo Nerón, lo que se había sabido gracias al demonio que hablaba por boca de una poseída.

<sup>171</sup> Bravo (2010), pág. 180.

periodos en que el Papa tuvo que abandonar Roma, sin que ello hubiera supuesto el fin de la Iglesia.

Por supuesto, para justificar su postura se apoyaba ampliamente en la biografía de san Pedro, recordando que fue precisamente tras la expulsión de los judíos decretada por Claudio cuando Pedro pudo retornar a Jerusalén para celebrar allí un concilio que *convierte en bien de la Iglesia la malicia de sus enemigos*. ¿Un concilio? ¿está pensando más bien en un cónclave en lugar seguro, que impediría la pesadilla ultramontana en los últimos años del papa Mastai, la elección de un papa dispuesto a transigir en la Cuestión romana?<sup>172</sup>

La pasmosa conclusión del padre Clair venía a ser que, aunque el papa se exiliara ahora por el bien de la Iglesia, nada impedía que más adelante volviera a Roma para sufrir el martirio, siguiendo la tradición de los papas de las catacumbas: *Para ellos [los treinta primeros sucesores de Pedro] el Pontificado era seguramente el martirio, y no pocas veces sucedía que el decreto de destierro precediese a la sentencia de muerte*<sup>173</sup>.

-----

A decir verdad, la vieja leyenda de la aparición de Cristo al primer papa, en la versión irreprochable de san Ambrosio, ya había sido invocada al menos en otra ocasión como recordatorio de la voluntad divina acerca de la soberanía romana. No es casualidad que entonces, como en 1871, el acontecimiento que llenara de contenido político aquel milagro apócrifo tuviese el mismo valor simbólico, una *caduta di Roma*.

En 1536, nueve años después del Saco perpetrado por las tropas imperiales, el César Carlos entra solemnemente en Roma. La ocasión tiene un marcado carácter simbólico, pues servirá para sellar la reconciliación final del Imperio y la Iglesia. Pero perdonar no significa olvidar: Pablo III, que hoy recibirá el homenaje del emperador, es el mismo que, en 1527, siendo aún cardenal Farnese, tuviera que refugiarse junto a Clemente VIII en el Castello de Sant'Angelo para salvar la vida. A pesar de la aparente amnesia oficial, el cortejo imperial encontrará en su recorrido

---

<sup>172</sup> Por otra parte, el concilio de Jerusalén era la manera que tenía la narración de *Hechos de los apóstoles* de resolver el conflicto entre Pedro y Pablo narrado en *Gálatas*.

<sup>173</sup> “Los papas desterrados”, por el padre C. Clair: publicado por entregas en *La Revista católica de España* a lo largo de 1871 (pág. 106). También en este caso se reproduce el relato de *Quo Vadis?* en la versión de San Ambrosio.

una discreta, pero transparente admonición iconográfica. Junto a la puerta de San Sebastián, por la cual el emperador debe hacer su entrada en la Ciudad, el papa ha hecho colocar las estatuas de Pedro y Jesús, en recuerdo del milagro de *Quo Vadis?*<sup>174</sup>

### 3.5. En el umbral del Vaticano

Ya vimos cómo la versatilidad del mito neroniano se manifiesta con frecuencia en el intercambio de ideas e imágenes entre enemigos acérrimos. Para buscar las repercusiones de la leyenda de *Quo vadis?* resulta imprescindible tener en cuenta una vez más la obra polimórfica de Victor Hugo.

*Cristo en el Vaticano* (*Le Christ au Vatican*, 1862) es una fábula anticlerical bastante tópica: Jesús, descontento con el culto que le rinde la Iglesia, decide revestir su forma mortal y visitar el Vaticano<sup>175</sup>. Al ver su humilde aspecto de predicador ambulante, un guardia le impide el paso: Cristo se pregunta si se tratará del carcelero de su vicario, y teme que éste este preso y a punto de ser martirizado por algún emperador pagano. El suizo le saca de su error, y Jesús se indigna al comparar la humilde vida que predicó en Galilea y el lujo del palacio papal en Roma. Se escandaliza ante el espectáculo de la venta de indulgencias y el tráfico de reliquias; discute sobre el poder temporal con un cardenal que le veta el camino hacia el Santo Padre. Finalmente, transfigurado, maldice al pontífice y a toda la curia, condena los abusos de la Iglesia y profetiza un levantamiento popular contra el yugo teocrático. Nada tiene de original el mensaje de esta sátira que, aunque inserta en el contexto del proceso de la unificación de Italia, bebía de una antiquísima tradición anticlerical que alcanzó su apogeo con la Reforma. En 1521 Lucas Cranach realizó las planchas de madera que habían de decorar el *Passional Christi und Antichristi*<sup>176</sup>: su objetivo era utilizar las ventajas de la imprenta y las técnicas de grabado para popularizar las críticas protestantes contra Roma. Las ilustraciones, concebidas como pares

---

<sup>174</sup> Chastel (1986), pág. 224.

<sup>175</sup> HUGO, Victor (1862): *Le Christ au Vatican*. Londres : Imprimerie Universelle.

Dario Fo incluye una de esas farsas -con el mismo argumento- en su antología de teatro popular anticlerical: Bonifacio VIII (FO, Dario (2003): *Mistero Buffo*, Torino: Einaudi, pág. 386 y ss. ).

<sup>176</sup> Publicado en Wittenberg en 1521. Chastel (1986), pág. 78 y ss.

opuestos, mostraban el contraste entre Cristo y su supuesto vicario, el Anticristo: así, la ceremonia de los príncipes besando los pies del papa se oponía a la imagen de Jesús lavando los de sus discípulos; la exaltación del poder terrenal del papa se enfrentaba con la escena en que Cristo rechazaba la corona de este mundo. Por supuesto, no faltaba la expulsión de los mercaderes del templo, que aludía a la polémica luterana contra la venta de indulgencias. El mensaje sencillo y didáctico de esta iconografía tuvo gran fortuna en Alemania, y contribuyó decisivamente a la propagación de las ideas de Lutero.

Igualmente claro y exitoso resultó el panfleto de Hugo, del que se hicieron múltiples ediciones populares<sup>177</sup>. Pero si no había nada de original en el fondo, si lo era su forma, ya que Víctor Hugo había escogido como esquema de su poema el núcleo de la leyenda de *Quo vadis?*: la venida de Cristo a Roma para suplir la negligencia de su vicario. El poema, claro está, no terminaba con el sacrificio del papa, sino con algo que bien podía considerarse la proyección moderna de éste: la noticia del triunfo de la revolución en Bolonia. Según los ultramontanos, era el martirio de Pedro lo que confería a los papas el dominio sobre Roma; según Hugo, era la corrupción del pontificado lo que le hacía merecedor de perder las ventajas de su soberanía temporal.

Esta obra menor, fruto de su vena satírica, contrasta con otro poema con el que guarda relación temática directa, aunque proceda de una fuente de inspiración muy diferente. El genio místico de Hugo se sentía atraído por otro viejo mito papal: el del pastor angélico. Dentro de ese contexto se debe interpretar *El papa en el umbral del Vaticano* (*Le pape sur le seuil du Vatican*), que forma parte de un libro de poemas publicado en 1878, el año de la muerte de Pío IX. Antítesis del papa de *Cristo en el Vaticano* -que, aunque no se nombraba, no podía ser sino el papa Mastai- el papa anónimo de este poema se parecía mucho al papa angélico de Ramon Llull. El exilio del pontífice, que para la mayoría de los católicos adquiriría el carácter de una catástrofe cósmica, se transformaba aquí en una hermosa peregrinación. Siguiendo los pasos de Blanquerna, el papa de Víctor Hugo se indigna ante la injusticia y el

---

<sup>177</sup> En España hubo varias ediciones: la de la *Biblioteca del Apostolado de la verdad*, con una versión en prosa y otra rimada (s.a.); otra madrileña, de 1870 (J. Fernández), y una sevillana de 1888 (Gironés y Orduña).

dolor que reinan en el mundo; abrumado de honores, ahído de riquezas, decide emprender una vida verdaderamente evangélica. Renuncia a su soberanía y abandona Roma. Su *gran rifiuto* implicaba una valiente apuesta por el débil; la decisión de acudir al lado del que sufre; la imitación, en fin, del “descalzo divino”:

*Tomo la tierra a los reyes, devuelvo a los romanos Roma  
y regreso con Dios, es decir, con el Hombre.  
Déjame pasar, pueblo. Adiós, Roma*<sup>178</sup>.

En este poema, Hugo se revelaba adepto de un extraño tipo de ultramontanismo: un ultramontanismo sin ultramontanos, heterodoxo, capaz a un tiempo de defender la italianidad de Roma y de exaltar al vicario de Cristo. La crítica a la corrupción del clero es compatible con la añoranza del pastor angélico, de un segundo Pedro, cuyo sacrificio regenerará el mundo. Sueños modernos de fraternidad universal, críticas a la explotación social casi marxistas, se mezclan en esta fantasía mestiza con deprecaciones anticlericales y elogios a la pobreza de raigambre inequívocamente medieval: en el poema resonaban aún los ecos de la santa ira que embargara a los franciscanos espirituales en su pugna con los papas de Aviñón. Y es que, si bien Blanquerna es el modelo medieval del pastor angélico, la única figura comparable por su poder de fascinación en el ámbito de la literatura moderna es precisamente un hijo literario de Víctor Hugo. El Benedetto de Fogazzaro, el Cirilo I de Morris West, incluso la quimérica imagen de León XIII que deslumbra a Pierre Froment en sus sueños de una *Nueva Roma*, todos ellos tienen su modelo literario en el mirífico Mgr. Myriel de *Los miserables*.

La novela responde a un esquema propio de la hagiografía tradicional. Jean Valjean es un santo moderno: un pecador que sufre una evolución espiritual, que le lleva de la degradación inicial hasta una muerte en olor de santidad, a través de una serie de pruebas y sacrificios que le purifican de todas sus faltas; el mismo camino, pero en sentido inverso, lo recorre su archienemigo Javert: un justo obsesionado por el castigo del prójimo que acaba autodestruyéndose. La caridad de Mgr. Myriel es el

---

<sup>178</sup> HUGO, Victor (1878) : *Le pape*. Paris : Calmann Lévy. Pág. 13. Sobre el ultramontanismo liberal, vid. Vidler (1933).

polo opuesto de la venganza justiciera de Javert: representa al Dios del perdón, al del Gólgota, frente al severo Legislador del Sinaí<sup>179</sup>. El jalón inicial del camino del héroe a la santidad, el giro definitivo en su vida, el acontecimiento que desencadena la transformación redentora, es precisamente el ejemplo de Mgr. Myriel.

Delincuente a causa de la miseria, fugitivo de la justicia, Jean ha sido acogido en la casa del obispo. Por la noche, Valjean huye con la plata; capturado por los gendarmes, es salvado por su víctima, que no sólo convierte el robo en un regalo, sino que añade al botín dos valiosos candelabros. La escena tiene la sencilla grandeza que Hugo sabía imprimir a sus fantasías: es tan hermosa, que fascinó incluso a los adversarios del poeta.

Apenas cinco años después de la publicación de *Los miserables*, cuando la novela ya había sido incluida en el Índice, una biografía “anecdótica y popular” de Pío IX narraba el episodio de los dos “candeleros” de plata, incluyéndolo entre los actos de caridad de Giovanni Mastai-Ferreti durante su episcopado en Imola <sup>180</sup>.

---

<sup>179</sup> Era una oposición muy cara a Victor Hugo, muy de moda entre la *intelligentsia* republicana de la época. En España daría a Emilio Castelar la oportunidad de lucirse en el párrafo más famoso y elocuente de toda su ilustre carrera oratoria. Vid. *infra*.

<sup>180</sup> Guenot (1867), pág. 32-33. El pío autor maneja la anécdota de manera tan torpe, que la escena pierde gran parte de su encanto: el robo se convierte en una mera limosna secreta, que no se descubre hasta que un platero, al que el beneficiario ha acudido para vender los candelabros, acude al palacio del obispo para devolverlos. Por otra parte, el episodio no era una invención de Victor Hugo, sino, posiblemente, un motivo edificante, inspirado por algunos pasajes del Evangelio sobre la limosna y la obligación de dar bien por mal. En sus memorias, Saint-Simon relata una escena muy similar, que atribuye a Pierre de Cambout, cardenal Coislin (1630-1706) (Duque de Saint Simon: *Mémoires*, Gallimard, París 1990: tomo I, pág. 103.)





## CAPÍTULO XIV

### EL INCENDIO DE PARÍS (1871-1878)

*París ardía en castigo por sus siglos de mala vida, por la acumulación de sus crímenes y excesos. De nuevo los germanos salvarían el mundo, barrerían los últimos restos de la corrupción latina.*

(Émile Zola, *La débâcle*)<sup>1</sup>

El último ingrediente necesario para la conformación del mito de la Roma neroniana apareció también durante el fatídico año de 1871. Es el incendio de París.

Sí, incendio: porque fue el fuego provocado, el combustible vertido, las llamas púrpuras y el sangriento resplandor que coronó la ciudad de la Luz lo que impresionó a los contemporáneos de la Comuna, más que las barricadas o los fusilamientos.

El estigma de incendiarios persiguió durante décadas a los *communards*. El término “petróleo” servía en la jerga periodística para designar la agitación obrera, mientras que “petrolero” se utilizaba como sinónimo oprobioso de “internacionalista”. Todavía hoy el diccionario recoge como segunda acepción de esta palabra la de *persona que con fines subversivos, sistemáticamente incendia o trata de incendiar por medio del petróleo*<sup>2</sup>. Hasta tal punto la palabra “petróleo” estaba ligada a la noción de terrorismo político en aquella era preautomovilística, que una revista cultural podía publicar como curiosidad un artículo sobre las aplicaciones industriales, pacíficas, de tan subversivo hidrocarburo<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Zola [1892], pág. 533. Son los pensamientos de un soldado alemán que contempla el incendio.

<sup>2</sup> Introducida en el DRAE en 1899. La tercera acepción es hoy la más corriente: *buque aljibe destinado al transporte del petróleo*.

<sup>3</sup> “Petróleo cual agente de bárbaros incendiarios y de otras formas considerado”, por E. Huelin, serie de artículos publicada en la *Revista de España* en 1873 (tomo 31, 3-4.73)

## 1. PARÍS EN LLAMAS

*En todos los barrios se dieron y firmaron las órdenes de incendiar; legiones de incendiarios, el desecho de todas las naciones -esperémoslo, al menos— se levantaron, hombre, mujeres y niños. Todos los monumentos de París, empezando por las Tullerías y el Ayuntamiento, manzanas de casas enteras, fueron empapadas de petróleo de arriba abajo, la llama circuló pronto por todas partes, y si París, el desgraciado París, pudo ver entrar en sus calles y bulevares al ejército liberador, ¡pudo también contemplar el horrible y aterrador espectáculo del incendio que atacaba al tiempo todos sus monumentos [...] y amenazaba a todos los barrios a la vez!*<sup>4</sup>

Así se describía el acto final de la Comuna en uno de los muchas publicaciones que en los meses siguientes daban cuenta del “incendio de París”. Al mismo tiempo que la Cuestión romana resucitaba los recuerdos ligados a la historia de san Pedro y su martirio a manos de Nerón, la otra ciudad ligada a París como su antítesis —el París de los césares, el de Nerón, según Veuillot— era víctima de un pavoroso incendio provocado, como aquel que, según Tácito y los historiadores clásicos, ordenara Nerón.

### 1.1. El despojo papal y el castigo de París.

En mayo de 1871 los lectores de la prensa católica se sorprendieron ante una noticia inverosímil: *La catástrofe es inmensa: arde la mitad de París; París no existe. La soberbia ciudad se ha abismado en sí misma*<sup>5</sup>.

París era en 1871 mucho más que la capital de Francia. Era la luminaria más brillante del continente, el orgullo de la civilización occidental. Su rendición en enero ante los prusianos había causado tal impacto, que las revistas religiosas le

---

<sup>4</sup> Danguin (1871): *Des ordres d'incendie furent données et signés dans tous les quartiers; des légions d'incendiaires, rebut des toutes les nations, -espérons-le, du moins,- se levèrent, hommes, femmes, enfants. Tous les monuments de Paris, à commencer par les Tuileries et l'Hôtel de Ville, des îlots de maisons tout entiers furent arrosés de pétrole du haut en bas, la flamme y circula bientôt de toutes parts, et si Paris, le malheureux Paris, put voir pénétrer dans ses rues et sur ses boulevards l'armée libératrice, il put en même temps voir le spectacle horrible et terrifiant de l'incendie attaquant en même temps tous ses monuments [...] et menaçant tout ses quartiers à la fois !!...* » (Historique, sin paginar). Se trata de un libro de fotografías: *Album historique contenant*: I. Historique, par H. de Bleignerie; II. Notice sur les monuments et les rues incendiés, par E. Dangin; III. Vingt photographies artistiques des plus remarquables ruines de Paris.

<sup>5</sup> Crónicas de *L'Univers*, reproducidas por *La Cruz* de 1871, I, pág. 676 y 677.

habían dedicado artículos que analizaban el acontecimiento “bajo el aspecto moral y religioso”: *El 29 del pasado mes de enero, la segunda metrópoli del mundo, la Atenas moderna, el emporio de las artes y las ciencias, brillante antorcha de la civilización, cuna de la ática elegancia, representante y cabeza de la raza latina, ha sucumbido y se ha postrado desolada y hambrienta ante las huestes germánicas*<sup>6</sup>. A esta humillación ante los “hunos” enviados por la Provi-  
dencia como “Azote divino” había seguido su “destrucción”; aunque, lamentablemente, esta no había sido tan completa como saludaban con alegría mal disimulada estos titulares. Forzosamente, tales acontecimientos debían causar una gran conmoción en la conciencia colectiva.

Para los ultramontanos, impelidos por su peculiar forma de entender la realidad a buscar en la religión la causa de todos los grandes acontecimientos históricos, el suceso había de tener forzosamente una clave religiosa. Francia era católica, pero no lo era su capital: *Mi corazón se interesa por la católica Francia; pero ¡ay de París, que Genserico está a sus puertas! ¡Ay de París, emblema y cifra de la moderna civilización, cuyos palacios levantó Nabuco [sic] y rodeó Sardanápalo de jardines!*<sup>7</sup>. París bien podía considerarse como una nueva Sodoma, una Babilonia que había apurado la paciencia divina: el París del lujo y la depravación era el negativo de la piadosa Roma pontificia. Una vez admitida esta identificación con un arquetipo conocido, las piezas encajaban dentro del esquema habitual de los “castigos ejemplares” tan habituales en la prensa y en los sermones. El terrible castigo también debía servir sobre todo como admonición para las demás naciones extraviadas: *Ardió la famosa Pentápolis, y ardió París, y arderá Londres, y arderán Viena, Berlín, Turín, Florencia y Madrid, porque todos son reos de una misma iniquidad... y de estos incendios saldrá más purificada la fe de los creyentes*<sup>8</sup>.

Pero, ¿cuáles son esas iniquidades por las que se había condenado París?, ¿cuál la causa de esas llamas con las que los modernos Jeremías amenazaban a medio continente? El libertinaje, la inmoralidad pública, el librepensamiento... pero sobre todo la criminal indiferencia con que todos los gobiernos asistían a la felonía de Víctor Manuel. Los acontecimientos habían demostrado que la política italiana de

---

<sup>6</sup> *La Cruz*, 1871, I, pág. 314.

<sup>7</sup> *La Regeneración*, 26-9-1870.

<sup>8</sup> *La Cruz*, 1873, I, pág. 460.

Napoleón III había sido un error criminal, culpable de la ruina de su propio pueblo y de la cautividad del papa. Bien claro lo había dejado la Providencia, haciendo que las Tullerías fuera uno de los primeros edificios en arder: precisamente era el lugar en el que en 1859 se había escrito una inicua carta, dirigida por el soberbio emperador al pontífice, a propósito de los derechos temporales de éste. Una vez más, la cuestión romana proporcionaba la clave imprescindible para poder interpretar los acontecimientos: *Solemne lección que la misericordia divina da a los pueblos y a los reyes. El Papa es despojado de su Reino, pero París está en llamas. Son dos sucesos que se unirán en la historia: el despojo el Papa y el incendio de París*<sup>9</sup>.

Y efectivamente, ambos acontecimientos estarían unidos ya para siempre: aunque no en la historia, sino en el mito, lo que para los ultramontanos venía a ser lo mismo. En la memoria de cuantos han leído o visto alguna adaptación cinematográfica de *Quo Vadis?*, el martirio de Pedro estará indisolublemente ligado al incendio de Roma. Y eso, pese a que según la propia tradición eclesiástica la muerte del apóstol acaeciera tres años después del fuego<sup>10</sup>.

## 1.2. Apoteosis montanista

Entre los acontecimientos parisinos de 1871 había alguno que exigía una explicación complementaria. Bien estaba que hubiesen ardido las Tullerías y el Hôtel-de-Ville, o que los comuneros fueran fusilados en justo castigo a su perversidad. Sin embargo, lejos de preservar a los justos de su castigo, como hicieran los ángeles en Sodoma con la familia de Lot, el “azote divino” se había ensañado especialmente con ellos. Durante la Semana sangrienta habían ardido templos y conventos, y entre las víctimas de los revolucionarios se encontraban varios sacerdotes y el mismísimo arzobispo de París, su víctima más insigne.

Es verdad que el arzobispo era un galicano impenitente, enemigo del Syllabus: pero destacar esos defectos del mártir hubiera sido de mal tono, y habría ido en contra de la corriente general. Para evitar la incómoda paradoja, era más provechoso trazar un paralelismo entre los sucesos del presente y los acaecidos

---

<sup>9</sup> *La Cruz*, 1873, I, pág. 460.

<sup>10</sup> Cfr. cap. XVIII, 2.5.

dieciocho siglos antes. El recuerdo del incendio de Roma en tiempos de Nerón esclarecía la cuestión: ¿acaso no habían recaído también entonces las culpas sobre los inocentes cristianos? ¿No había muerto el propio san Pedro, su obispo, en aquella persecución? La sangre de aquellos mártires había sido el precio pagado por la Iglesia para obtener la soberanía eterna de los sucesores del mártir sobre Roma; la sangre fresca de las víctimas de la comuna serviría para aplacar la cólera divina ante el despojo del legítimo señor de la ciudad Santa: *La gran Babilonia de las naciones de Europa, la Sodoma de la civilización moderna, llegó al colmo de su iniquidad. Dios la ha juzgado en sus designios, y su justicia ha sido terrible. En incendios ha sido envuelta París; en sangre está anegada, y criminales e inocentes han sido víctimas hacinadas en esta terrible catástrofe: los criminales, en justo castigo de su ferocidad inhumana, atea y diabólica. Los inocentes, como víctimas de expiación que aplazarán la cólera divina*<sup>11</sup>.

Desde su púlpito periodístico Louis Veuillot popularizó esta particular concepción de la catástrofe: la Comuna había sido un estallido de odio antirreligioso como no se veía desde la Antigüedad. Según el ideólogo del periodismo ultramontano, los *detalles* de las ejecuciones *no se leen más que en las Actas de los Mártires*. La muerte de aquellos sacerdotes era nada menos que un sacrificio expiatorio: *Los Dominicos han muerto gritando: ¡Por la gloria de Dios! El Arzobispo ha muerto, con la mano levantada para bendecir a sus asesinos. Los Jesuitas y los demás sacerdotes, alimentados con el pan de los fuertes, han caído ofreciendo su vida por la gloria de Dios y la salvación de Francia. ¡Dios ha triunfado! ha habido mártires, tendremos milagros, seremos salvos... ¡Qué escena, qué lección y qué triunfo! Ya podemos levantar la frente ante los pueblos. El incendio se apagará; los crímenes, las maldades y las inmundas necedades, toda la inmensa parte de Satán, será olvidada; la gloria de los mártires adornará esa noche memorable y permanecerá entre nosotros. Así como la cruz del Salvador, que se quería humillar, ha triunfado de los incendios y ha quedado enhiesta en medio de tantos escombros, así vivirá el recuerdo de los mártires. Sus nombres inmortales y sagrados prevalecerán sobre la multitud de recuerdos afrentosos. ¡Víctimas inocentes, tan cobarde, tan horrorosamente insultadas, serán ahora nuestros protectores!*<sup>12</sup>

A partir de 1871, la angustia provocada por la “cuestión romana” y la ofensiva anticatólica suscitaría entre los católicos una nueva interpretación de las

<sup>11</sup> *La Cruz*, 1871, I, Pág. 671.

<sup>12</sup> Veuillot en 29.5.71. Citado en De La Cruz Baños (1936), pág. 5 y ss.

catacumbas: predicción ahora de un futuro cierto, próximo y terrible, más que recuerdo de un pasado glorioso y lejano. La Iglesia se aprestaba para afrontar una era de persecución y martirio, cuyo primer episodio ha sido la comuna de París, y que no habría de concluir sino en un verdadero apocalipsis: *Por mucho que los malvados los odien, los católicos son todavía la conciencia del género humano. No nos obliguéis a volver a las catacumbas: al desaparecer nosotros, la iniquidad envolvería la tierra, y Reyes y Emperadores perecerían aplastados bajo el peso de los crímenes que no habrían querido impedir y de los que se habría hecho cómplices*<sup>13</sup>.

En realidad, ese regreso a las catacumbas nunca tuvo lugar: y aunque una ola anticlerical recorrió casi toda Europa en los años 70, el Kulturkampf del Reich alemán y la Confederación Helvética o la agitación religiosa en Italia, se limitarían a medidas legislativas y judiciales, sin violencia ni derramamiento de sangre. Lo que no impidió que se siguiera hablando del martirio. Y a pesar de la escasez de mártires modernos en Europa, Veuillot lanzó una solemne advertencia a los gobiernos “perseguidores”, mil veces repetida luego por periodistas y oradores: *a los católicos no se nos entierra, se nos siembra*. En realidad, esta sentencia no era original del fogoso periodista, como solía creerse entonces, sino una mera traducción del *semen est sanguen christianorum* de Tertuliano. Y es que aquel remoto apologeta, el más fanático partidario del martirio del primitivo cristianismo, fue recuperado por los ultramontanos del siglo XIX y convertido en una especie de santo patrón. Su espíritu parecía animar a la prensa ultramontana, que denunciaba cualquier medida antieclesiástica como si de una sangrienta persecución se tratara: *Ven al papa cautivo y juzgan que podrán destruir la obra de Jesucristo, sin recordar que el cristianismo sabe vivir en las catacumbas, y que no hay semilla más fecunda que la sangre de los mártires*<sup>14</sup>.

Castelar, orador siempre atento a los tópicos de moda, supo ver la importancia simbólica del terrible censor, y en su célebre discurso en defensa de la libertad de cultos de 1869 aludió a su fin herético como argumento contra la intransigencia clerical. Aunque tuvo la mala fortuna de confundir el montanismo con el molinismo, lo que permitió al ortodoxo Menéndez Pelayo burlarse de los errores históricos de bulto en los que incurría el ilustre catedrático al dejarse llevar

---

<sup>13</sup> Art. de la Correspondencia de Ginebra, reproducido en *La Cruz*, 1871, I, pág. 212.

<sup>14</sup> *El consultor de los párrocos*, “El catolicismo en Prusia”, 20-2-1873.

por sus delirios oratorios<sup>15</sup>. También es verdad que casi nadie se habría fijado en el detalle... y que, corregido el lapsus, no le faltaba razón al tribuno.

Tertuliano simbolizaba la oposición del primitivo cristianismo al Estado romano, y el integrismo ochocentista, copiando su intolerancia, siguió sus pasos hasta el final. La adscripción final del presbítero cartaginés al rigorismo montanista, el fanatismo que le hizo romper con la Sede romana tras haber sido el primero de sus paladines, y acabar él mismo, martillo de herejes y cismáticos, en el cisma y la herejía, predice con exactitud el camino seguido por los integristas más intransigentes durante el pontificado de León XIII.

### 1.3. Crimen y castigo

*Hermanos míos, habéis caído en la desgracia; hermanos míos, os lo tenéis merecido.* Así comienza en la novela de Albert Camus el sermón del padre Paneloux, durante la gran peste de Orán<sup>16</sup>. Así pudo haber comenzado cualquier sermón en Francia, al día siguiente del desastre. En 1871, la moraleja parecía más evidente que nunca: el Imperio había olvidado la religión, había abierto la caja de los truenos italiana sin pensar en el perjuicio del papa; poco antes de las victorias prusianas, se había llegado al extremo de erigir una estatua del impío Voltaire en París. Derrotada, humillada y mancillada, Francia recibía la penitencia merecida.

Los católicos vivieron a partir de 1870 una extraña fiebre profética. Ciertamente que las profecías eran en su mayoría del tipo más sospechoso y frecuente: espurios vaticinios *ex eventu*; pero esta circunstancia no disminuyó en nada la pasión con la que predicadores de toda laya se lanzaron a buscar las señales que habían anunciado el terrible apocalipsis. Santas visionarias habían profetizado la venida del fuego purificador sobre la ciudad pecadora. Numerosos testigos pretendían haber visto la sombra de un inmenso “Ángel exterminador” sobrevolando el cielo enrojecido por los incendios. De creer las crónicas de la época, *La Regeneración*, órgano del neísmo hispano, había vaticinado con meses de anticipación el terrible escarmiento: *¡oh, París, París! ¡pronto no existirás! ¡Tus habitantes perecerán por el fuego!;* mientras la *segunda*

---

<sup>15</sup> Menéndez Pelayo (1882), tomo III, cap. XII, pág. 497.

<sup>16</sup> CAMUS, Albert (1996): *La peste*. París: Gallimard: pág. 108.

*Babilonia ardía*, la prensa católica advertía a la *tercera, Madrid*, [que] *no pensaba en la suerte de sus predecesoras, y se entretenía en discusiones tan útiles como las del Congreso, y en la vida fútil y ligera de las grandes ciudades*<sup>17</sup>.

El más célebre de aquellos oráculos fue monseñor Dupaloup, obispo de Orleans y figura clave de la intelectualidad católica y de la iglesia galicana. En 1867 había presentado una inundación del Loira que había devastado su diócesis como consecuencia del disgusto divino ante un congreso en Lieja, en el que estudiantes parisinos habían leído discursos anticristianos. La opinión pública liberal se escandalizó por aquel rasgo, más propio de un fraile medieval que de un prelado respetado por su alta cultura. Pero en lugar de retractarse, el ilustre académico fue aún más lejos, anunciando que aquellas no eran sino las primeras señales de un castigo aún mayor, que le sobrevendría a Francia por sus muchas blasfemias.

Cuando París ardió, Dupanloup recordó a sus contradictores la justeza de su vaticinio<sup>18</sup>. Se trajeron entonces a colación otras profecías célebres: en 1850, la Virgen se había aparecido en La Salette, anunciando a una pastora que a duras penas podía contener el brazo vengador de su divino Hijo, que los pueblos debían apresurarse en expiar sus culpas y pedir perdón por sus pecados. Unos años después, en Lourdes, la Inmaculada Concepción había adoptado un rostro más benevolente, ofreciendo consuelo a los desgraciados. En medio de la debacle, aquellos lugares se convirtieron en santuarios de moda. Reconciliándose con el invento del siglo (algunos maliciosos sostenían que Gregorio XVI había estado a punto de lanzar el anatema contra la máquina de vapor), la Iglesia consiguió resucitar la antigua costumbre de las peregrinaciones, haciéndola compatible con la comodidad ferroviaria. En la década de 1870 trenes cargados de peregrinos ansiosos

---

<sup>17</sup> *La Regeneración*, 26-5-1871. Debe referirse a unas “Predicciones notables sobre la destrucción de París” que publicó el 30-9-1870, aunque habría que advertir que en tales profecías de lo que advertía a París era del riesgo evidente -habida cuenta de la derrota del Sedán y del avance prusiano- de ser atacada por los “nuevos bárbaros”. Entre tales profecías había una que denotaba el interés de la publicación por el tema del exilio papal: según cierto vaticinio, *el jefe supremo de la Iglesia mudará de residencia*. El empeño profético de *La Regeneración* le llevó a caer en el ridículo: el 7-6-1871 publicó un artículo titulado “Un sueño”, que según advertía habíase escrito entre enero y marzo de aquel año, en que el colaborador de la publicación visitaba París y veía su destrucción, utilizando -gran casualidad- las mismas palabras que luego publicaría Veuillot. Otras profecías sobre el castigo de París y el Ángel del Juicio final en *La Cruz*, 1872, 2: p.732 (cita las de Maistre, Ana María Taigi, Catalina Emmerich y María Lataste).

<sup>18</sup> Halevi (1995, 2º), pág. 158.



de perdón y expiación recorrían la red en dirección a los santuarios, o hasta la propia Roma, cantando una “marsellesa católica”, cuyo estribillo decía: *¡Salvad a Roma y a Francia en nombre del Sagrado Corazón!*<sup>19</sup>. A estos santuarios se añadió pronto Paray-le-Monial, el centro del culto al Sagrado Corazón<sup>20</sup>. Esta devoción, relativamente reciente, tenía un marcado carácter político. Pasaba por haber sido fomentada por los jesuitas, y había sido objeto de las críticas de los jansenistas, con cuya piedad austera chocaba. Una leyenda legitimista, tenazmente extendida por la Compañía durante décadas, decía que poco antes de su ejecución Luis XVI había escapado de su prisión para orar en la profanada Notre Dame: allí había hecho un voto solemne, y consagrado su reino rebelde y pecador al Sagrado Corazón de Jesús.

En junio de 1873, Paray-le-Monial recibió visitantes ilustres: cien miembros de la Asamblea nacional se habían dado cita en el templo. La fecha había sido escogida con cuidado: el 29 de junio era el día de San Pedro, festividad apropiada para que los católicos recordaran a la vez el martirio del primer papa y el cautiverio del último. El Barón de Belcastel, arrogándose la representación de toda la nación, pronunció un voto solemne: *Muy Sagrado Corazón de Jesús, os consagramos con toda la fuerza de nuestros deseos a Francia, nuestra patria bien amada. Os pedimos que reinéis sobre ella... Os la hemos consagrado. ¡Perdón, Perdón!*<sup>21</sup>

Olvidando la secular tradición galicana, sorprendiendo por igual a tirios y troyanos, la flamante República francesa -*rara avis* en aquella Europa casi unánimemente monárquica- se había situado a la cabeza del ultramontanismo más extremo. Muy pronto el partido clerical llevó su devoción a la Asamblea. El nuevo arzobispo de París había decidido construir un templo expiatorio al Sagrado Corazón: se esperaba disponer para su emplazamiento de la cima de Montmartre, un nombre cuya etimología popular hacía derivar de la palabra “mártires”. Todos eran conscientes de que la cuestión que había de dirimirse no era un vulgar asunto de

---

<sup>19</sup> Fliche-Martin (1974), tomo XXIV, pág. 414.

<sup>20</sup> Halevi (1995, 2º), pág. 15. La devoción al Sagrado Corazón había sido fundada por Marie Alacoque (1647-1690). Desde la época del duque de Saint-Simon, esta devoción pasaba por ser una táctica jesuítica para conquistar voluntades femeninas. En *Le Rouge et le Noir*, Stendhal considera una de las hazañas del abbé Pirard el haber luchado solo, durante seis años, *contre Marie Alacoque, le Sacré-Coeur de Jésus, les jésuites et son évêque* (pág. 210).

<sup>21</sup> Halevi (1995, 2º), pág. 17.

especulación inmobiliaria, sino un combate simbólico por el punto más elevado de la ciudad.

Una ley fue presentada a la Asamblea. Se trataba de discutir una declaración de utilidad pública para la iniciativa del arzobispado, paso imprescindible para llevar a cabo la expropiación del suelo. Se aprovechó la ocasión para demandar a la Asamblea el solemne refrendo del voto expiatorio de Belcastel. Los debates fueron acalorados, los discursos ardientes. Aunque triunfó la proposición más moderada, que concedía los terrenos, pero evitaba pronunciarse sobre el espinoso asunto de la penitencia nacional, la prensa ultramontana celebró aquello como un triunfo, y la izquierda lo sufrió como una humillación. Aunque la idea de la construcción había surgido durante el sitio de París, que en principio debía ser el acontecimiento conmemorado con este templo, el recuerdo de éste había quedado borrado por el de la “semana sangrienta” y sus “mártires”; además, las alturas de Montmartre habían asistido también al comienzo de la Comuna. Para los jesuitas aquella colina tenía un valor simbólico especial: allí había fundado Ignacio de Loyola la Compañía de Jesús en 1534. La basílica sería pues un templo expiatorio: su cúpula, una señal de penitencia que redimiría la soberbia Babilonia del siglo XIX, de la misma forma que la cúpula del Vaticano había redimido de sus pecados a la Roma de los césares.

## **2. PARIS, ¿REO O MÁRTIR?**

¡Qué contraste entre los Oráculos sibilinos ultramontanos y el profeta, Victor Hugo! La grandeza del intelectual se realza al compararle con sus enemigos y plagiadores. Nadie tenía más derecho que él para reivindicar para sí la categoría de oráculo. Desde el golpe del 2 de diciembre de 1851, bendecido por la Iglesia, el poeta había mantenido en el exilio la llama de la oposición, sin dejar de predecir los males que traería a Francia el pecado de aquella felonía.

Mientras el ilustre exiliado defendía su dignidad en tierras extrañas, soportando las expulsiones y la censura de sus libros en Francia, Veuillot se inclinaba servil ante aquel bátavo sucesor de Carlomagno.

Entrado en Francia después de la proclamación de la República, Hugo tuvo la grandeza de sacrificar el orgullo de profeta confirmado por los acontecimientos en

aras de sus ideales. Prefiriendo la gloria del patriota a la del augur, puso su prestigiosa pluma al servicio incondicional de Francia; de esa misma Francia que pocos meses antes -en mayo de 1871- había vuelto a refrendar con su voto la tiranía. El exiliado no insistía en recordar aquel disparatado plebiscito, ni se ensañaba en recordar a sus compatriotas las faltas cometidas en aquellos años. Su amor patrio lo que se acentuaba en aquellas horas difíciles: al fin y al cabo, *¿qué proscrito romano no hubiera preferido morir como Bruto a ver la invasión de Atila?*<sup>22</sup>

## 2.1. Ormuz y Arimán

*Cuando el Imperio hizo una Gomorra de Lutecia,  
huraño, amargado,  
me refugié en la gran tristeza  
del mar [...]  
Pero ahora que con su sombría multitud llega Atila,  
hoy que el mundo se derrumba a tu alrededor,  
¡beme aquí!*<sup>23</sup>

Caído el Imperio, único culpable de la agresión, la guerra ya no tenía sentido; Prusia debía renunciar a la venganza; los pueblos encontrarían el camino de la reconciliación, unidos bajo la bandera republicana. Desde su regreso, Hugo haría de la defensa del honor de París el eje en torno al cual giraría toda su obra. En sus escritos cantaba a una ciudad heroica y virtuosa, habitada por un pueblo noble, digno de la Atenas de Pericles y la Roma de Escipión. Ni siquiera la rendición le restó grandeza a sus ojos enamorados. París era, ante todo, una ciudad-mártir. Y *Paris martyr* será, en plena exaltación ultramontana contra la abominable Sodoma, el primer título que pensó para *El año terrible* (*L'Année terrible*, 1873)<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Hugo (1876): *Actes et paroles*. Depuis l'exil. París: pág. 4.

<sup>23</sup> Victor Hugo: "Au moment de rentrer en France", poema fechado el 31-8-1870.

<sup>24</sup> Hugo (1976): anotación de 1871, pág. 174. Hay un eco evidente de Víctor Hugo en el celeberrimo discurso de De Gaulle, del 25 de agosto de 1944: *Paris ! Paris outragé ! Paris brisé ! Paris martyrisé ! mais Paris libéré !*

Este libro, dedicado *A París, capital de los pueblos*, es la compilación de los poemas que Victor Hugo compuso en aquellos meses dramáticos. En muchos sentidos puede considerarse como el heredero y la culminación de *Les Châtiments*: y tal como había ocurrido en los poemas del exilio, los del desastre abundan en alusiones directas al mito de la Roma neroniana. Siguiendo la comparación entre el gran y el pequeño Napoleón, que el poeta había elevado a la categoría de *locus clásico*, Nerón volvía a aparecer como un simple *lagarto*, frente a César que fue *cocodrilo*. El poeta esperaba que Nerón-Luis Napoleón, que *no es nada más que un nombre repugnante soplado en un clarín*, fuera finalmente *despojado de su piel de César*<sup>25</sup>. Más tarde, cuando llegó la hora suprema del incendio de París, imaginaría a Nerón cantando ante las llamas, arrojando tizones para alimentar la hoguera, y celebrando junto a otros tiranos y verdugos la destrucción de la ciudad que simbolizaba la libertad y el progreso<sup>26</sup>.

*Dans le cirque*, publicado en vísperas de la proclamación del Imperio alemán en Versalles, supone en muchos sentidos la culminación del tópico neroniano en la poesía de Hugo. Fue éste el único poema de cuantos forman parte del libro que apareció inmediatamente después de su composición: según parece, el autor había depositado exorbitadas esperanzas en el efecto que su verbo podría producir en el campo enemigo. Concebido como una fábula con moraleja, el poema presenta dos animales feroces -un león del sur, un oso polar- que salen a la arena circense para combatir y destruirse mutuamente ante la mirada complacida de Nerón. Las bestias simbolizan a los dos pueblos enzarzados en la guerra; sus monarcas, culpables de la masacre, están representados por la figura única del tirano. Así, el enemigo de Luis Napoleón indicaba que su combate no se dirigía contra una persona, sino contra el cargo imperial, que el prusiano estaba a punto de asumir. El felino meridional apostrofaba así a su enemigo:

*Estamos en el circo y me haces la guerra.*

*¿Por qué? ¿Ves allí a ese hombre de frente vulgar?*

*Es uno que llaman Nerón, emperador de los romanos.*

<sup>25</sup> Hugo (1985), “Après les victoires de Bapaume, de Dijon et de Villersexel”, pág 99.

<sup>26</sup> Hugo (1985), “Paris incendié” (mai 1871), págs.147 y 157.

*Tú combates por él. Sangras, el río, aplaude [...]  
 [...] pero yo pienso y declaro que somos unos brutos  
 por matarnos entre nosotros con tanto furor  
 y que haríamos mejor comiéndonos al emperador<sup>27</sup>.*

En otro punto, el vate republicano sí coincidía con los augures ultramontanos: la íntima relación que establecía entre los destinos de París y los de Roma, aunque, evidentemente, las conclusiones de su análisis fueran las contrarias. Arrastrado por la emoción, en su canto elegíaco a la destrucción de París, el poeta invocaba el recuerdo de todas las ciudades ilustres desde la Antigüedad a los tiempos modernos: Babilonia, Tebas, Atenas o Corinto competían con Viena, Madrid, Londres o Moscú, sin olvidar a la gran enemiga del día, Berlín. Sin embargo, para Hugo -como para su némesis, Veuillot- no era Berlín, sino Roma, la verdadera antítesis de París. Las referencias a la Urbe (en su calidad de capital del papa) van más allá de la simple cita culta. En *L'Année terrible*, París y Roma encarnan los dos polos morales de la humanidad. Son Ormuz y Arimán, metamorfoseados en ciudades:

*Dos rostros se miran aquí, el día  
 y la noche, el Odio áspero y el poderoso Amor,  
 dos principios, el bien y el mal, se abofetean,  
 y dos ciudades, que son dos misterios, reflejan,  
 el choque de dos relámpagos ante nuestros ojos conmovidos,  
 y Roma es Arimán, y París es Ormuz.  
 Roma es el altar mayor donde los viejos dogmas humean;  
 En la cumbre de París a raudales de púrpura espumean  
 en plena erupción todas las verdades,  
 la justicia, arrojando los rayos irritados,  
 la libertad, el derecho, esas grandes claridades vírgenes.  
 Ante el rostro de la Roma donde vacilan los cirios,  
 de las Revoluciones es París el volcán.  
 Aquí el Hôtel-de-Ville y allá el Vaticano.*

---

<sup>27</sup> Hugo (1985), “Dans le cirque” (enero 1871), págs. 98-99.

*Es a beneficio de uno que se suprimiría el otro.*  
*Roma odia la razón de la que París es el apóstol.*  
*¡Oh, desgraciados! Ved hacia donde se os lleva.*  
*¡Por una lamparilla apagáis el Etna!*  
*No quedará nada más que este vil fulgor.*  
*El Vaticano prospera donde muere el Hôtel-de-Ville.*  
*¡Duelo! ¡locura! ¡inmolar el alma al negro sudario,*  
*la palabra a la mordaza, la estrella al apagavelas,*  
*la verdad que salva a la mentira que golpea,*  
*y el París del pueblo a la Roma del papa.<sup>28</sup>*

En 1876, fecha en la que Hugo emprendió la tarea de reunir los escritos en prosa de aquellos años, la idea de la oposición de ambas capitales seguía tan viva, que reapareció en el curioso título que dio a la introducción del tomo correspondiente a sus *Actos y palabras* posteriores al exilio: *Paris et Rome*. En el largo prefacio desarrollaba el tema de la oposición entre los principios que ambas ciudades personificaban: *Se podría decir que en nuestro siglo hay dos escuelas. Estas dos escuelas condensan y resumen en ellas las dos corrientes contrarias que arrastran la civilización en sentidos opuestos: la una hacia el porvenir, la otra hacia el pasado; la primera de estas dos escuelas se llama París, la otra se llama Roma. Cada una de ellas tiene su libro; el libro de París es la Declaración de los Derechos del Hombre; el libro de Roma es el Syllabus. Esos dos libros dan la réplica al progreso. El primero le dice Sí; el segundo le dice No<sup>29</sup>*. Invirtiendo la imagen ultramontana de la “Roma subterránea cristiana”, Hugo denuncia la superposición de la teocracia sobre el clasicismo: *Es él [el gobierno del clero] quien ha superpuesto a la Roma romana la Roma papal, monstruoso aplastamiento de Catón debajo de Borgia<sup>30</sup>*. El pontificado había borrado el recuerdo de las grandezas del pasado: *El alma de la Antigua Roma está hoy en París. Es París quién tiene el Capitolio; Roma no tiene ya más que el Vaticano<sup>31</sup>*.

<sup>28</sup> Hugo (1985), “Paris incendié” (mayo 1871), pág. 152.

<sup>29</sup> Hugo (1876), pág. 23.

<sup>30</sup> Hugo (1876), pág. 27.

<sup>31</sup> Hugo (1876), pág. 31.

## 2.2. Zola: la aportación naturalista al mito.

Sedán y la Comuna habían sido objeto de dos interpretaciones opuestas, aunque con sorprendentes coincidencias temáticas, por parte de autores consagrados, y tan distantes en cuanto calidad literaria e ideales políticos como Veuillot y Hugo. Pero la huella más duradera de los acontecimientos del *año terrible* en el universo literario habría de ser obra de un autor novel, destinado a marcar la evolución literaria del último tercio de siglo. En 1870, pocos meses antes de la declaración de guerra, un joven intelectual republicano señalado por su oposición al régimen comenzaba la publicación de una *Historia natural y social de una familia bajo el Segundo Imperio*. La serie de los *Rougon-Macquart*, digna heredera de la *Comédie humaine*, se ha consagrado como la versión literaria por antonomasia de aquel período. A nosotros nos interesa sobre todo porque fue el molde del que salió la imagen arquetípica del ascenso, triunfo, corrupción y castigo del París del Segundo Imperio. O, en otras palabras, de la Roma de Nerón.

La lógica parece exigir que la versión de Zola sobre estos acontecimientos fuera heredera directa de la de Víctor Hugo: además de compartir el credo político del patriarca republicano, el novelista había publicado asiduamente en *Le Rappel*, el periódico del clan Hugo, durante los años en los que concibió su epopeya; por otra parte, resulta evidente que el juicio emitido por el poeta en *Les châtiments* marcó para siempre al joven opositor al régimen. Sin embargo, hay muchas más coincidencias con los tópicos ultramontanos en el discurso de Zola, patrón del materialismo ateo, que en el del deísta y místico Hugo. Y sobre todo hay una cuestión de principios, que separa tajantemente las opiniones de ambos escritores: a diferencia del autor de *L'Année terrible*, el novelista sí creía que la agonía de París era la expiación de un pecado moral y político. Lo que para el primero era el martirio de una víctima inocente, para el segundo era el merecido castigo de un infame reo.

### 2.2.1. Los pecados de Gomorra.

A lo largo de la serie Zola desarrollaba una interpretación de la degeneración de una familia que podía haber suscrito cualquier ultramontano, si se sustituyeran las

leyes de la herencia por las de Dios, y el determinismo social y natural por la justicia divina. La idea central de la serie es que existe una mancha indeleble -traducción biológica del concepto teológico del pecado original- que se transmite de generación en generación, y cuya existencia se manifiesta a través de una predisposición innata al vicio y a la locura.

Desde esta perspectiva, el desastre de 1870-1871 aparecía como la consecuencia “natural” de un proceso de degeneración moral que Zola se complacía en describir en toda su crudeza, y que afectaba a todas las clases sociales, desde los arribistas recién llegados a la burguesía, hasta el proletariado urbano embrutecido (pero mucho menos, en comparación, a los estamentos tradicionales: el campesinado, el clero y la nobleza de cepa rancia, lo que no deja de resultar curioso en un escritor que escandalizaba por su “progresismo”). En realidad, este imponente friso literario estaba construido sobre el viejo tópico de la decadencia romana. Un tópico de moda desde que el ascenso de las potencias de “raza germánica” -Prusia, el Reino Unido, los Estados Unidos- amenazara con acabar para siempre con dos siglos de hegemonía francesa.

En vísperas de la penúltima revolución, Thomas Couture había conseguido un gran éxito en el Salón de 1847 con la más célebre representación pictórica de la decadencia latina: en el centro de un decorado clásico languidece una cortesana hastiada de depravaciones, rodeada de una turba de borrachos y viciosos; las severas estatuas de los antepasados y una pareja de filósofos estoicos contemplan la escena con gesto asqueado, intuyendo el final lamentable de aquel mundo podrido<sup>32</sup>. En 1848 los sueños de regeneración de la raza latina habían allanado el camino al cesarismo bonapartista; en 1870 los bárbaros habían vencido definitivamente al Imperio, y sólo quedaba lugar para el pesimismo. El pasaje de la sexta sátira de Juvenal que había inspirado al pintor hubiera podido colocarse también al frente de los Rougon-Macquart: *Más cruel que la guerra, el vicio se abatió sobre Roma y vengó al universo derrotado*. Dos rasgos, la intención moralizante del relato y el papel sustancial que Zola concedía a esta segunda caída del Imperio romano para la comprensión de su obra, se ponían de manifiesto en el prefacio de la primera entrega de la serie, añadido por el autor en plena resaca de la Comuna: *Desde hacía tres años reunía yo los*

---

<sup>32</sup> Couture, “Les romains dans sa décadence” (1847).



*documentos para este gran trabajo, y el presente volumen estaba incluso escrito, cuando la caída de los Bonaparte, de la que tenía necesidad como artista, y que siempre encontraba fatalmente al final del drama, sin osar esperarla tan próxima, vino a darme el desenlace terrible y necesario de mi obra*<sup>33</sup>.

Tras un primer libro dedicado a la presentación de las dos ramas de la familia en su patria originaria -Plassans, trasunto de Aix-en-Provence-, paralela al relato del “pecado original” del régimen del 2 de diciembre, Zola introducía en su epopeya a una de las protagonistas del relato: la ciudad de París. *La ralea (La Curée, 1872)*, una de las más duras descripciones jamás escritas del Segundo Imperio, debe interpretarse sin duda teniendo en cuenta el estado de ánimo del escritor, espectador cercano de la tragedia parisina: tras abandonar la ciudad en vísperas del sitio, había vuelto a tiempo para ser testigo del comienzo de la insurrección; en marzo tuvo que huir otra vez, por miedo a ser tomado como rehén; a partir de entonces había asistido desde Versalles a los horrores de la Semana Sangrienta y al triunfo del “orden moral”. La novela empezó a publicarse por entregas a finales de septiembre de 1871. A propósito de su génesis, pueden recordarse sus escritos inmediatamente anteriores a la guerra. Artículos en los que criticaba el ostentoso lujo de los bailes en las Tullerías, se refería a la corrupción de las costumbres, calificando de “orgía” la vida social parisina y comparando la *curée* (“arrebatiña”, pero también “mujer desenfrenada, codiciosa”) del Segundo Imperio con la putrefacción de Roma en los tiempos de Tiberio y Nerón: *Verdaderamente el Imperio ha hecho de nosotros una gran nación. He aquí que nuestros hombres se vuelven mujeres. Cuando Roma se pudría en su grandeza, no fueron otros los milagros que realizó. Las bellas noches de la orgía antigua han regresado, las noches ardientes en las que las criaturas ya no tenían sexo*<sup>34</sup>. De hecho, la inversión sexual, tratada como si de una dolencia a la vez moral y biológica se tratara, es una de las obsesiones del escritor, y uno de los asuntos que más trabajo previo de documentación “científica” le exigieron.

Otros elementos centrales en la trama recuerdan la imagen clásica de la Roma de Nerón: como la reforma urbanística de Haussmann, que Zola condena con una

---

<sup>33</sup> ZOLA, Émile (1994): *La Fortune des Rougon*. Paris : L.G.F.. Prefacio de 1 de julio de 1871, pág.16.

<sup>34</sup> ZOLA, Émile (1981): *La curée*. Paris: Gallimard, París. “La fin de l’orgie”, publicado en *La cloche* el 13 de febrero de 1870. Citado por H. Mitterand en la “notice” de la edición Folio classique. pág. 360.

severidad carente de matices, como si del proyecto de una Nerópolis se tratara. También aparecían las representaciones domésticas de “cuadros” escénicos de temas mitológicos -*los amores del bello Narciso y de la ninfa Eco*-, en los que la alta sociedad jugaba a disfrazarse de histriones, y que incluían un escandaloso *strip-tease* de la protagonista<sup>35</sup>. Ni siquiera faltaba uno de los elementos más morbosos y fascinantes del mito neroniano: el incesto, que en *La curée* cometían Renée y Maxime, madrastra e hijastro, en una tórrida escena de invernadero (y eso que a Maxime se le atribuía, como a Nerón, una sexualidad invertida). Aunque todo ello estaba tratado con gran copia de detalle científico y medicina forense, la publicación por entregas quedó interrumpida al cabo de un mes y medio. Y es que la traslación al inmediato pasado de todos aquellos elementos del mito neroniano, tolerables sólo en el contexto de un tiempo tan remoto y del imperio de un monstruo tan modélico, resultaban una audacia demasiado radical para el *establishment* de la timorata República de Tiers<sup>36</sup>.

### 2.2.2. Apocalipsis rojo.

En los veinte años siguientes se publicaron los dieciséis volúmenes de la serie, completando con ellos la pintura de la corrupción iniciada en *La curée*. Algunos de ellos, como *Nana*, insistían en la depravación sexual de la sociedad parisina, a través de una cruda mirada a la prostitución; otros, como *L'Argent*, retrataban desde las bambalinas el sórdido mundo de las altas finanzas; los había también que denunciaban los estragos del alcoholismo en un proletariado urbano embrutecido, como en *L'Assommoir*. En muchos sentidos, la obra de Zola podría considerarse como una versión moderna del Satiricón de Petronio, en la que la frialdad del análisis pretendidamente científico ha sustituido el tono burlón de su modelo. Por fin, en 1892 apareció *El desastre* (*La débâcle*), una descripción de la catástrofe en que se había hundido aquel Imperio: *Toda la primera parte de mi libro será para explicar las razones de la derrota, presentar los personajes, los tipos, todos aquellos que tendré que hacer*

---

<sup>35</sup> Cfr. Renan, hablando de la época de Nerón: *Un gusto innoble por los “tableaux vivants” se había extendido. No se contentaban ya por disfrutar con imaginación de los relatos exquisitos de los poetas; se quería ver los mitos representados en carne, con todo lo que tendían de más feroz y de más obsceno; se extasiaban delante de los grupos, las actitudes de los actores; se buscaba el efecto de la estatuaría.* Renan (1873), pág. 130.

<sup>36</sup> Cfr. en capítulo V, las libertades que se podía tomar Renan gracias a Nerón.

*intervenir. Después la gran batalla. Y una conclusión para mostrar sus resultados, con el fin del mundo, el incendio de París dominándolo todo*<sup>37</sup>. Con esta novela, penúltima de la serie de los Rougon Macquart (aún faltaba el epílogo, *Le docteur Pascal*, publicada al año siguiente), se cerraba el círculo iniciado precisamente en 1871.

Aunque sus novelas solían ir acompañadas de la polémica, la que siguió a la publicación de la apoteosis infernal del Segundo Imperio fue un escándalo sin precedentes. La derecha se sintió ofendida por lo que entonces se consideraba una visión demasiado neutral de la Comuna. La crítica chauvinista reaccionó con violencia ante el atentado al honor patrio, en un asunto tan delicado como era el de la humillación de 1870. Salieron a la palestra los defensores del ejército francés, y hasta el emperador -que Zola, fiel a la versión neroniana del personaje, había representado maquillado como un histrión en el campo de batalla- encontró decididos partidarios: *Se trataba efectivamente de Napoleón III, que se le aparecía más alto, a caballo, y con los bigotes tan engominados, las mejillas tan sonrosadas, que le juzgó súbitamente rejuvenecido, maquillado como un actor. Seguramente le habían maquillado para no tener que pasear, en medio de su ejército, el espanto de su máscara pálida, descompuesta por el sufrimiento, con la nariz afilada y los ojos turbados*<sup>38</sup>. El carácter apocalíptico del relato quedaba subrayado por un detalle histórico, al que Zola confería valor simbólico: el emperador encontró en la cabaña donde fue hecho prisionero tras la batalla una lámina que representaba a los arcángeles tocando las trompetas del Juicio Final. Incluso se ha dicho que la novela se basa sobre el esquema de la Pasión; y de hecho, a la Pasión, y a las virtudes salvíficas del martirio alude el propio Maurice en su agonía<sup>39</sup>. La referencia bíblica a las ciudades malditas de la llanura, que anticipaba el motivo que unas décadas después serviría a Proust para titular el cuarto tomo de su crónica de alta sociedad parisina, era otro de los puntos de intersección del relato naturalista con el discurso ultramontano. En un pasaje revelador, el *communard* herido, contemplando desde una barca el incendio de las Tullerías, fundía en su

---

<sup>37</sup> ZOLA, Émile (1994): *La débâcle*. París: L.G.F. pág. 578.

<sup>38</sup> Zola (1994): pág. 205.

<sup>39</sup> De hecho, Zola coincide con Maistre y con Veuillot en su opinión acerca de las virtudes regeneradoras de la sangre y el fuego: *Pero el baño de sangre era necesario, de sangre francesa, el abominable holocausto, el sacrificio viviente, en medio del fuego purificador. A partir de ahora, el calvario había subido hasta la más aterradora agonía, la nación crucificada expiaba sus faltas e iba a renacer*. Zola (1994), pág. 553.

delirio las imágenes del incendio con las de la hecatombe moral, denunciada con palabras dignas de un tonante predicador de cuaresma:

*‘Una hermosa fiesta en el Consejo de Estado y en las Tullerías... Han iluminado las fachadas, las arañas relucen, las mujeres bailan... ¡ah!; bailad, bailad pues, en vuestros cotillones que humean, con vuestros moños en llamas!’*

*Con su brazo válido, evocaba las galas de Gomorra y de Sodoma, las músicas, las flores, los goces monstruosos, los palacios reventando de tanto desenfreno, iluminando la abominación de la desnudez con tal lujo de velas, que habían acabado por abrasarles. De pronto, se oyó un estrépito espantoso. Era que en las Tullerías el fuego, procedente de ambos extremos, había alcanzado la sala de los Mariscales. Los barriles de pólvora se inflamaban, el pabellón del Reloj estallaba con la violencia de un polvorín. Un chorro inmenso se elevó, un penacho que llenó el cielo negro, haz llameante de una fiesta espantosa.*

*‘¡Bravo, el baile!’ gritó Mauricio, como al final de un espectáculo, cuando todo volvió a sumirse en las tinieblas<sup>40</sup>.*

Esta propensión a dejarse llevar por los excesos de la oratoria sacra convierten *La débâcle* en una obra curiosa: aunque culminación del naturalismo, es también deudora de la mitología ultramontana. Algunos pasajes de la novela solo se explican en ese contexto. Así, tres años antes de que el tribuno Vinicio se arroje al galope hacia la abrasada Roma en busca de su amada Ligia, Henriette viaja en tren para reunirse en París con su hermano gemelo, Maurice, cuando el convoy se detiene en la estación de Saint-Denis, y el grito de *¡París está ardiendo!* arroja al exterior de los vagones a los incrédulos viajeros. Un resplandor rojo señala en el horizonte la presencia de la ciudad maldita. Henriette encuentra a su primo Otto Gunther convertido en oficial prusiano, que la conduce hasta lo alto de una pasarela de hierro para observar mejor la agonía de la ciudad. La muchacha interroga a Dios sobre el motivo de tan terrible castigo; el germano hace apenas un gesto, suficiente no obstante para expresar su *odio de raza*, para mostrar su *convicción de ser en Francia el justiciero, enviado por el Dios de los Ejércitos para castigar a un pueblo perverso*; Henriette huye, aterrorizada por el horrible resplandor, en tanto que *él se quedó aún un largo tiempo allí arriba, inmóvil y delgado, ceñido en su uniforme, anegado de noche, colmando sus ojos*

---

<sup>40</sup> Zola (1994): pág. 540.

con la monstruosa fiesta que le daba el espectáculo de la Babilonia en llamas<sup>41</sup>. Con este prólogo, actualización de la imagen clásica de Nerón contemplando el incendio desde la roca Tarpeya, se abre el relato más célebre del incendio de la Comuna.

Otro de los hilos de la acción sigue las peripecias de Maurice, *communard*, que siente una feroz alegría al ver las primeras llamas que salen de la ventana del palacio de la Legión de Honor: *había sonado la hora de que la ciudad entera ardiera pues como una inmensa pira, de que el fuego purificase el mundo*<sup>42</sup>. Poco después recibe en el pecho un bayonetazo de un soldado de Versalles, que resulta ser precisamente su amigo Jean. Arrastrando al herido hacia su casa, la pareja, símbolo de la locura fratricida, atraviesa la ciudad ardiente. Aunque para Zola la Comuna había sido ante todo un estallido de rabia social, los episodios propiamente revolucionarios -las consignas, las barricadas, el fusilamiento de los rehenes, la represión brutal- quedan oscurecidos por el fuego, y apenas aparecen en forma de alusiones secundarias. En la narración, la “Semana sangrienta” se resume entera en la pormenorizada descripción de los incendios. No obstante, Zola encontrará la manera simbólica de hacer patente el trasfondo revolucionario de aquellas llamas: pintarlas de un púrpura flamígero. De esta manera, el color de la sangre, enseña del socialismo y de la revolución, tiñe con obsesiva insistencia la descripción de aquellos días terribles: *Veía el cielo inflamarse con un inmenso resplandor rojo, oía un rugido lejano, como si toda la ciudad se alumbrara...*<sup>43</sup>

El éxito de la novela fue inmenso: ciento ochenta mil ejemplares en el primer año tras su publicación, a la muerte del autor, en 1902, *La débâcle* había superado los doscientos mil, y seguía siendo su novela más vendida. Zola logró conmover a sus lectores con el relato más emocionante del incendio de París; ningún otro pudo igualar la poderosa prosa del maestro: *Se hubiera dicho que era un sol de sangre, sobre un*

---

<sup>41</sup> Zola (1994): pág. 533.

<sup>42</sup> Zola (1994): pág. 525.

<sup>43</sup> Zola (1994): pág. 526. A modo de ejemplo, reproducimos varios fragmentos “rojos” del relato: pág. 529: *una gran claridad roja iluminaba ya el cielo, hacia el sur, como si todo París estuviera ardiendo [...]*; pág. 532: *Eso es Montmartre, esa joroba que se destaca en negro sobre el fondo rojo... [...]*; pág. 538: *El petróleo, con el que se había impregnado el parqué y las colgaduras, daba a las llamas una intensidad tal, que se veía como el hierro de los balcones se retorció, y las altas chimeneas monumentales resplandecían, con sus grandes soles esculpidos, con un rojo de brasa [...]*; pág. 538: *Y aún había, detrás, otros incendios... que abrazaban el horizonte, recortando las llamas sobre otras llamas, en un mar ensangrentado y sin fin [...]*; pág. 552: *En el cielo sangriento, los barrios rojos, hasta el infinito, hacían rodar el oleaje de sus tejados de brasa [...]*; pág. 553: *Y, sobre el inmenso París, el reflejo de brasa aún había crecido, el mar de llamas parecía alcanzar las lejanías tenebrosas del horizonte, el cielo era como la bóveda de un horno gigante, calentado hasta el rojo vivo [...]*.

*mar sin límites. Los cristales de miles de ventanas ardían, como atizados por soplos invisibles; los tejados se abrasaban como carbones; los fragmentos de las murallas amarillas, los altos monumentos, de color rojizo, llameaban con el chisporroteo de bruscos fuegos de gavillas, en el aire de la tarde. ¿Y acaso no era aquello el chorro final, el gigantesco ramo de púrpura, París entero ardiendo como un gigantesco haz de leña, un antiguo bosque seco, ascendiendo al cielo de golpe, en un vuelo de llamaradas y chispas?*<sup>44</sup>

Gracias a Zola, la moderna Babilonia, esplendorosa en medio de sus fiestas, emocionante en su desgracia, entró en la literatura por la puerta grande. Tres años después de destruir París, las rojas llamas de *La débâcle* abrasaron la Roma de Nerón.

---

<sup>44</sup> Zola (1994): pág. 557.

## CAPÍTULO XV

### ENTRE RENAN Y NIETZSCHE (1873-1895)

*Si el Evangelio es el libro de Jesús,  
el Apocalipsis es el libro de Nerón.*

(Renan)<sup>1</sup>

Cuentan que Nerón, durante su gira helénica, osó interrogar al oráculo. *Guárdate del año septuagésimo tercero*: tal fue la enigmática respuesta de la pitonisa. El joven emperador creyó que Apolo le auguraba un largo reinado, pues aún le faltaban cuatro décadas para alcanzar la edad peligrosa; en realidad, apenas le quedaba un año de vida. Pero Delfos salvó su prestigio: Galba, el general que inició el levantamiento de las legiones en Hispania, tenía precisamente setenta y tres años<sup>2</sup>.

Aunque quizás los dioses no quisieron burlarse del emperador, sino advertirle de otro peligro: de un castigo más temible que el destronamiento o la muerte; de una amenaza contra la que nada podía un mortal, aunque fuese el soberano del orbe.

En el año 73 de un lejano siglo, contado con arreglo a una era que ni siquiera había sido ideada todavía, se publicó el libro que maldijo para siempre su memoria. Más poderoso que el Senado, más implacable que la conjura y la traición, vencedor del tiempo y del olvido, un erudito de maneras suaves y aspecto inofensivo condenó al último de los Julio-Claudios a la más injusta de las suertes. Gracias a Renan, Nerón fue condenado a simbolizar el mal absoluto para millones de lectores y espectadores... en el siglo de Hitler y Stalin.

#### 1. LA OFENSIVA HISTÓRICA CONTRA LA INFALIBILIDAD.

La exaltación de Pío IX con ocasión del jubileo de 1871 indujo entre sus adversarios una potente reacción de proporciones semejantes, y en muchos

---

<sup>1</sup> Renan (1873), pág. 477.

<sup>2</sup> Suetonio, *Vida de los doce césares*, VI, 40, 3.

aspectos, simétrica. Teólogos protestantes, políticos liberales y sabios racionalistas se unieron para atacar la *papolatría* en la que había caído el catolicismo. El cisma de los viejos-católicos provocó una ola de euforia en las iglesias reformadas: los pueblos papistas, alumbrados por el progreso, estaban a punto de liberarse del yugo romano para emprender la senda del reencuentro con sus hermanos.

En realidad, esas quimeras no hacían sino reflejar, invertido, el mito católico de la conversión de Inglaterra<sup>3</sup>.

### 1.1. Los ataques históricos contra el papado.

En las universidades alemanas, donde la historiografía protestante llevaba décadas de adelanto a la católica, proseguía el estudio de la historia de la Iglesia. La *Historia de los papas romanos* (*Geschichte der römischen Päpste* 1834-36), de Leopold von Ranke, había marcado un hito: a la luz de esas investigaciones, la vieja pretensión de pureza evangélica de las iglesias reformadas frente a la -relativa- modernidad de la tradición católica parecía confirmarse en muchos puntos. El análisis de las fuentes antiguas habían puesto de manifiesto las diferencias entre los usos primitivos de la Iglesia y la liturgia romana. Reciente era el origen de los sacramentos que la Reforma rechazaba, como la confesión auricular, que los jesuitas habían convertido en una artimaña para controlar las conciencias. También parecía tardío el culto a la Virgen, costumbre piadosa que había degenerado en lamentable mariolatría. A la luz de la historia, el celibato sacerdotal, el monacato o el culto de las imágenes parecían novedades desconocidas entre los cristianos *de las catacumbas*.

La Santa Sede era sin duda la diana preferida de la crítica protestante. La historia parecía confirmar uno de los principios de la Reforma: que el papa y la curia

---

<sup>3</sup> Aunque no tenemos espacio para desarrollar este sugerente tema, podemos afirmar que los mitos de la apologética católica y de la protestante corren parejos durante estos años. Por ejemplo, el mito ultramontano de las catacumbas se corresponde con el protestante de “la Noche de San Bartolomé” (que ya había existido, por cierto, entre los *sans-culottes* de 1792). Los jesuitas ocupan aquí el puesto de la masonería en el mito ultramontano; la masacre parisina sustituye como modelo a la hecatombe romana. Según la prensa protestante, se preparaba una carnicería para celebrar la victoria francesa sobre Prusia: *La mayor parte de los periódicos habían dejado entrever la posibilidad de un nueva noche de San Bartolomé, y aun cuando muchos protestantes franceses no han querido dar crédito a esta noticia, otros eminentes del Languedoc y la Alsacia sostienen la realidad de la conspiración cuyas pruebas poseen: parece que sólo quedaba por fijar el día* (*La Luz* -un periódico protestante editado en Madrid-, 1-7-1871).



romana eran culpables de la mayoría de los errores católicos. La proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción había agravado el problema, al poner de manifiesto que Roma estaba dispuesta a hacer pasar por dogmas doctrinas que estaban ausentes en los credos profesados por los cristianos durante siglos. Incluso había muchos católicos sinceros que pensaban que el papa no tenía derecho a imponer su opinión a la Iglesia universal. Pronto se supo que Pío IX, no contento con todo esto, pretendía hacer que un concilio reconociera la infalibilidad pontificia, el principio fundamental de la doctrina ultramontana. Todos los críticos de dentro y de fuera de la Iglesia se unieron para rebatir un dogma contra el que se podían emplear argumentos históricos de peso.

### **1.1.1. Los papas falibles.**

Esta súbita importancia de la infalibilidad papal tuvo incluso una cierta repercusión popular y literaria, que se manifestó en la resurrección de fábulas medievales sobre el papado: leyendas nacidas al calor de las primeras polémicas sobre esta doctrina que, lejos de ser novedad, ya había agitado la Cristiandad durante la Baja Edad media.

En estos años se revitalizó -quizás con intención más satírica que propiamente histórica- la fábula de *La papisa Juana*: una leyenda que ya había sido utilizada en el siglo XIV por los espirituales franciscanos en su lucha contra los papas de Aviñón<sup>4</sup>. En 1866 Emmanuel Rodiyis -traductor de Chateaubriand al griego- publicó en Atenas una novela basada sobre esta presunta papisa, muerta de sobrepeso mientras se paseaba en la silla gestatoria. Por muy endeble que fuera su base histórica, la historia de una papisa tan falible hizo las delicias de los enemigos del ultramontanismo en vísperas del Concilio. El espíritu volteriano del libro provocó un gran escándalo en Grecia, que vivía un período de agitación anticlerical: su autor fue excomulgado y su libro condenado por la Iglesia ortodoxa. Eso no impidió que en la década siguiente se tradujese al alemán, italiano y francés, conociendo un éxito considerable, aunque siempre acompañado de escándalo. Olvidada durante algún tiempo, Juana resucitó en pleno auge del mito de Nerón,

---

<sup>4</sup> Boureau (1993), segunda parte: "Jeanne militante".

cuando la novela de Sienkiewicz había vuelto a poner en la palestra el tópico ultramontano con la presentación de un infalible san Pedro. En 1905 Alfred Jarry emprendió una nueva traducción al francés. Nos encanta la forma en que presentó la obra a su editor: *He recibido de Grecia una obra condenada ("pilonné") que ha hecho allí su pequeño Quo vadis? y que no ha sido jamás traducida, Ἡ Πάπισσα Ἰωάννα, La papisa Juana*<sup>5</sup>.

En 1863 Döllinger había publicado un estudio que desenmascaraba como invenciones la mayoría de las “fábulas papales” de la Edad Media<sup>6</sup>. Pero la marea del ultramontanismo seguía ascendiendo en Roma, y muy pronto el propio Döllinger fue sospechoso de heterodoxia: su empeño en indagar en la historia de la Iglesia fue comparado nada menos que con el pecado de Cam (el hijo de Noé, maldecido por haber desvelado las vergüenzas paternas)<sup>7</sup>. Cuando el 1869 se convocó el concilio para tratar el espinoso asunto, el canónigo bávaro ya estaba firmemente decidido a oponerse al nuevo dogma con todas sus fuerzas.

En ese mismo año apareció bajo el seudónimo *Janus* una obra que ponía de manifiesto la carencia de argumentos históricos que justificaran la infalibilidad pontificia<sup>8</sup>. El antiguo paladín de la Santa Sede utilizaba dos vías para apoyar su postura. En primer lugar, aportaba los documentos que demostraban -contra lo afirmado por los ultramontanos- que el obispo romano no había gozado de tan formidable privilegio durante los primeros siglos de la Iglesia: ni siquiera Pedro había sido considerado incapaz de equivocarse por los discípulos de Cristo, tal como testimoniaban sus enfrentamientos con Pablo.

A continuación rastreaba los anales pontificios, sacando de las eras más oscuras el ejemplo de papas que habían incurrido en herejías y graves errores doctrinales: como el papa Julio I (siglo III), acusado de sabelianismo; Liberio (siglo IV), quien, presionado por el emperador Constancio, había firmado una confesión de fe arriana; Zósimo (siglo V), vacilante con respecto al pelagianismo; Virgilio (siglo VI), que había cambiado en varias ocasiones su opinión infalible sobre la cuestión dogmática de los “Tres capítulos”; Honorio I (siglo VII), condenado póstumamente por sus múltiples herejías en el concilio de ecuménico de

---

<sup>5</sup> Boureau (1993), pág. 313 y ss.

<sup>6</sup> Döllinger (1863), *pássim*.

<sup>7</sup> Fliche-Martin (1974), tomo XXIV, pág. 229.

<sup>8</sup> Döllinger (1904).

Constantinopla, donde se decretó que su nombre fuera borrado de las crónicas; Adriano I (siglo VIII), que fue acusado de iconolatría por los obispos francos... La formidable erudición histórica de Döllinger fue uno de los grandes escollos con los que tuvo que enfrentarse la proclamación del dogma de la infalibilidad: la decisión de concilio supuso también el divorcio entre la historia y la teología ultramontana, y la consagración del mito. Por aquel entonces, católicos y protestantes se enzarzaron en una anacrónica querella, que hizo que en la década en que se inventó el teléfono y la locomotora eléctrica, la prensa se ocupara de personajes remotos, tales como Liberio, Osio o Atanasio<sup>9</sup>.

### 1.1.2. La refutación del pontificado romano de Pedro

En todo caso, aunque ejemplos como éstos podían servir para desmentir la infalibilidad pontificia, dejaban intactos los cimientos del edificio de la Iglesia romana. Para socavarlos definitivamente, la mejor estrategia consistía en concentrarse en la vida del Apóstol del que los papas se decían sucesores.

La tradición popularizada por el Jubileo otorgaba veinticinco años al ministerio romano de Pedro: los ultramontanos había utilizado entonces en su favor la historia de la iglesia de los apóstoles; pero quizás esa misma historia podía volverse en su contra. Así expresaba las esperanzas depositadas en esa cuestión histórica un periódico protestante madrileño: *Una de las pruebas que aducen los católicos romanos en favor de la supremacía de los Pontífices, es el pretendido obispado de San Pedro en Roma. Y bien se comprende que la cuestión sea para ellos del mayor interés, porque aun suponiendo que el apóstol haya sido el príncipe de los apóstoles, lo que es falso; aun suponiendo que él haya sido la piedra sobre la cual debía levantarse el edificio espiritual de la Iglesia, si no ha ejercido su ministerio en Roma, no se concibe que los obispos de esta ciudad sean los jefes del pueblo cristiano. No se concibe que lo sea ni aún concediendo el obispado de Pedro; ¿qué será si negamos el hecho y probamos que todo cuanto se ha dicho acerca de este punto por los romanos es falso?*<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Hemos encontrado artículos sobre esta cuestión en *La revista católica de España* (1871) y *El consultor de los párrocos* (1873) -por el lado ultramontano- y *La luz* (1871), por el protestante.

<sup>10</sup> *La Luz*, portada del número 74 del año III (1-4- 1871): “Una falsa tradición”. La fecha coincide con los últimos preparativos para la preparación del jubileo. El artículo concluía así: *si nos consta que existe una ciudad en donde Pedro no ha sido obispo, esa ciudad es Roma.*

Por supuesto, los católicos no permanecieron pasivos ante tales ataques. Pronto aparecieron las apologías, en las que se discutía con derroche de erudición los puntos más oscuros de la vida del Apóstol. Sólo convencían a los que ya estaban convencidos de antemano, pero, de cualquier forma, lo cierto es que tanto teólogos católicos como protestantes discutían públicamente sobre un asunto que, al fin y al cabo, competía a los historiadores<sup>11</sup>: se trataba de historia romana, y más concretamente, de la historia de la Roma de Nerón. En 1873, uno de los intelectuales más influyentes de su tiempo intervino en la discusión, publicando un libro revolucionario: con él, el desarrollo del mito neroniano entraba en una nueva fase.

## 1.2. Renan cumple el oráculo

¿Jugaba Renan a cumplir el famoso oráculo de Apolo, al escribir *L'Antéchrist*? Tenemos razones para pensarlo así. Como veremos, su argumentación se basa sobre los paralelismos existentes entre los acontecimientos del siglo I y los del XIX. El objeto de su libro es hacer la historia de otro libro, el Apocalipsis, que según Renan estaba protagonizado por Nerón, aunque la oscuridad del lenguaje había permitido que esa identificación pasara inadvertida para la mayoría durante siglos.

En la edición original de 1873, Renan introdujo en la parte superior de las páginas un paréntesis que indica el año del siglo I al que se refieren los hechos narrados. En las páginas finales, la destrucción del Templo de Jerusalén en el 70 se relaciona explícitamente con los acontecimientos de Roma en septiembre de 1870, pero el año que aparece en el paréntesis, y con el que se cierra el libro, es el 73, año en el que parece querer fechar el delirio profético<sup>12</sup>: *L'Antéchrist* no es pues sino una versión moderna del Apocalipsis, el libro de Nerón.

---

<sup>11</sup> En 1872 la prensa católica anunciaba la publicación de las tres eruditas conferencias del P. Carnoldi acerca de la residencia de Pedro en Roma. También aparecían extractos de libros como el *Racconto autentico della disputa avvenuta in Roma le sere dei 9 a 10 Febbraio 1872 tra sacerdoti cattolici e ministri evangelici intorno alla venuta de Pietro in Roma* (Roma, 1872, tipografía de Alessandro Befoni, 175 pgs.). *La Regeneración* se hacía eco de tales polémicas en 1872 (14 y 17 de febrero). En 1900, revivida la polémica por el éxito de *Quo Vadis?* y las peregrinaciones del Jubileo, la *Revista Contemporánea* publicará un largo artículo titulado “La infalibilidad”, entre cuyos objetivos estaba el de probar *contra los protestantes* la estancia de san Pedro en Roma.

<sup>12</sup> Renan (1873), final, pág. 549.

### 1.2.1. Renan contra el fanatismo

Hemos visto como Ernest Renan, antiguo saintsulpiciano, se había convertido en la bestia negra de los ultramontanos al publicar su *Vie de Jesus* en 1863<sup>13</sup>. Su éxito le animó a continuar escribiendo una *Historia de los orígenes del cristianismo* en siete volúmenes, que irían apareciendo hasta 1879. En 1873 aparecía el cuarto volumen de esta serie: *El Antecristo (L'Antéchrist)*, un vasto estudio acerca del Apocalipsis, centrado en el período del imperio de Nerón<sup>14</sup>.

Renan, que había viajado a Italia en el primer año de la instalación de la corte piamontesa en su nueva capital<sup>15</sup>, empezaba admitiendo la presencia de Pedro en Roma. Pero esta concesión inicial a la tradición iba acompañada de una advertencia: *Que Pedro haya estado en Roma o no, es algo que no tiene para nosotros ninguna consecuencia moral o política*<sup>16</sup>. Curiosamente, esta protesta de independencia científica no se repetía en los puntos en los que sus conclusiones contrariaban las tradiciones eclesiásticas: como veremos, de ellas sí deducía consecuencias morales y políticas de largo alcance. En todo caso, Renan negaba de plano la tradición de los veinticinco años de episcopado; aunque aceptaba el martirio en Roma, desconfiaba de las reliquias y del sepulcro: de manera que la fiesta del Jubileo, que tanto había exaltado el ánimo de los ultramontanos, no tenía sentido. Pero era sobre todo en otras cuestiones clave donde sus opiniones resultaban verdaderamente inaceptables para la ortodoxia.

No solo la infalibilidad: incluso el primado del obispo romano sobre la Iglesia era una invención tardía. Siguiendo de cerca a Baur, Renan sostenía que Pedro nunca había sido el jefe de la Iglesia, sino más bien un rabino dirigente de una secta judía impregnada de milenarismo palestino, a la espera de un inminente fin del mundo que acaecería inmediatamente después de la destrucción del Templo. El verdadero fundador del cristianismo había sido el helenizado Pablo, el primero que había transgredido los estrechos límites del cristianismo primitivo para convertirlo

---

<sup>13</sup> Cfr. supra, cap. II., 2.1., *La "teología liberal" y las "vidas de Jesús"*.

<sup>14</sup> Renan (1873). Vid. también cap. II.

<sup>15</sup> Renan (1873), Introducción, pág. XLVII.

<sup>16</sup> Renan (1873), Apéndice: *De la venue de Saint Pierre à Rome et du séjour de Saint Jean à Éphèse*, pág. 553.

en una religión universal, imponiendo sus opiniones heterodoxas a la corriente mayoritaria representada por su rival. El libro se detenía en analizar el incendio de Roma y las consecuencias que la persecución de Nerón había tenido para los primeros cristianos, de los que llegaba a afirmar que habían aplicado a Nerón las mismas características que los judíos atribuían a Cristo. Explicaba la redacción del Apocalipsis como fruto de estos acontecimientos traumáticos, y aseguraba que el saqueo de Jerusalén había sido factor fundamental para el triunfo del cristianismo, que había aprovechado esta crisis del judaísmo tradicional para ganar terreno.

Desde la introducción, Renan reconocía que uno de sus principales objetivos al escribir este libro era aportar alguna enseñanza para los tiempos presentes: sustituir el dogmatismo con el que el catolicismo pretendía oponerse al materialismo por una religión racional<sup>17</sup>. Más adelante, encontraba paralelismos evidentes entre dos momentos en la evolución del cristianismo: el pasado que retrataba en el libro, y el presente en el que el libro se escribía. *La situación se asemejaba en muchas cosas a la del catolicismo de nuestros días*<sup>18</sup>, afirmaba, refiriéndose a la crisis del judeocristianismo. En sus páginas finales comparaba el legalismo estéril de los fariseos con el moderno *reinado absoluto de la corte de Roma, peligrosa oligarquía que se ha apoderado del catolicismo*<sup>19</sup>, y juzgaba a ambos como ideologías retrógradas, obstáculos opuestos al progreso que la Humanidad derribaría para proseguir su desarrollo espiritual. Equiparaba el comportamiento de los viejos católicos (mencionaba explícitamente a Döllinger y al padre Jacinto) con el de los antiguos apóstoles, y predecía que de ellos habría de salir un cristianismo nuevo, despojado de fanatismo, llamado a convertirse en el credo de la humanidad futura. Y terminaba afirmando: *La ocupación de Roma por el rey de Italia será probablemente un día considerada como un acontecimiento tan feliz en la historia del catolicismo, como la destrucción de Jerusalén lo ha sido en la historia del cristianismo*<sup>20</sup>. En definitiva, no solo eran fanáticos temporalistas los que veían una relación directa entre los acontecimientos de la Cuestión romana y los del siglo I. El imperio de

---

<sup>17</sup> Renan (1873), pág. L y LI.

<sup>18</sup> Renan (1873), pág. 548-49.

<sup>19</sup> Renan (1873), pág. 549.

<sup>20</sup> Renan (1873), pág. 549. Cfr. con la opinión ultramontana: los italianos serían ‘los judíos’ del catolicismo de mañana.

Nerón era el marco que explicaba lo que había ocurrido en Roma en 1870; y en París en 1871.

### 1.2.2. Renan contra el Segundo Imperio

Los jesuitas no eran los únicos enemigos de Renan en 1873. Cuatro años antes, su entrada en la política había sido frustrada por la indiferencia de los electores: el sabio, con fama de germanófilo, había abogado por la paz, en medio del clima de exaltación patriótica que presagiaba el ataque a Prusia. Las catástrofes de 1870-71 trastornaron a Renan tanto como al resto de los franceses. Contemplada desde la derrota, la política imperial parecía como una locura culpable. Y así es como Renan, de ideología conservadora, si no reaccionaria, se transformó en uno de los críticos póstumos más radicales del Segundo Imperio.

Gracias a sus amistades del otro lado del Rhin, su voz era en aquel momento una de las más escuchadas en Alemania. En su famosa correspondencia con Strauß - la que daría origen a ese hermoso libro titulado *Qu'est-ce qu'une nation?*-, Renan insistía en distinguir entre los dirigentes, culpables de la guerra, y el pueblo francés, inocente<sup>21</sup>. En 1871 publicó su manifiesto regeneracionista acerca de la *reforma intelectual y moral en Francia*: como tantos otros, Renan culpaba de la tragedia a los errores del régimen caído: el emperador se había dejado arrastrar por consejeros sin escrúpulos. Paralelamente a esta actividad como polemista de temas contemporáneos, Renan trabajaba en *El Antecristo*, pues su labor como historiador le resarcía de los horrores que sufría como testigo del desastre: *No ocultaré que ha sido sobre todo el gusto por la historia, el placer incomparable que se experimenta al ver desarrollarse el espectáculo de la Humanidad, el que me ha conducido en este volumen. He tenido demasiado placer en escribirle para que demande otra recompensa que el haberlo hecho. A menudo me he reprochado disfrutar tanto en mi gabinete de trabajo, en tanto que mi pobre patria se consumía en una lenta agonía; pero tengo la conciencia tranquila*<sup>22</sup>, escribía en la introducción, para pormenorizar a continuación su compromiso político y patriótico durante los años 1869-1871. Indudablemente, la tragedia de aquellos años ha impreso un huella en la obra y

---

<sup>21</sup> Renan (1987).

<sup>22</sup> Renan (1873), pág. XLIX.

forma parte de su mensaje. La crítica a los dos imperios y a las dos capitales se confunde constantemente: Renan contempla el Imperio de Nerón desde la perspectiva del trauma de *l'année terrible*.

Para explicar la extensión de la Domus Transitoria, el palacio de Nerón destruido por el incendio, no se le ocurría sino compararlo con el palacio de Napoleón III, incendiado por los comuneros: *cubría un espacio más grande que el Louvre, las Tullerías y los Campos Elíseos juntos*<sup>23</sup>. Una y otra vez, Renan relaciona los proyectos urbanísticos de Nerón con la empresa emblemática del Segundo Imperio, la reforma de París: *La Roma que [Nerón] imaginaba hubiera sido algo parecido al París de nuestros días, una de esas ciudades artificiales, construidas por orden superior, siguiendo el plan de los que han pretendido sobre todo obtener la admiración de los provincianos y los extranjeros*<sup>24</sup>. Así describe la Roma que se construye realmente después del incendio: *Una nueva Roma, de calles anchas y alineadas, se reconstruyó bastante de prisa según los planes del emperador y gracias a las primas que ofreció. [...] Por mucho que Nerón gastara para aliviar la miseria de la que era causa, por mucho que se insistiera en que todo se había limitado en último extremo a una operación de limpieza y saneamiento, que la nueva ciudad sería muy superior a la antigua, ningún verdadero romano lo hubiera querido creer*[...]<sup>25</sup>.

La opinión pública del París del Segundo Imperio representada por la prensa, con su carga de demagogia y adulación, había sido según Renan una de las causas de la catástrofe; en su apología de Francia ante el enemigo alemán, acusaba a aquellos periódicos de haber falseado la verdadera opinión de la nación: *Francia no quería de ninguna manera la guerra. No se debe juzgar sobre estas cosas por los discursos de los periódicos o de los vocingleros de los bulevares*<sup>26</sup>. Y eran esas mismas publicaciones las que venían a su mente para describir el clima de corrupción intelectual que había invadido Roma en tiempos de Nerón: *Un diluvio de caprichos de mal gusto, de trivialidades, de agudezas pretendidamente cómicas, un argot nauseabundo, análogo al ingenio de nuestros ínfimos periódicos, se abatieron sobre Roma y se pusieron de moda*<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> Renan (1873), pág. 142.

<sup>24</sup> Renan (1873), pág. 143. La mención malintencionada de provincianos y extranjeros es una alusión a la gran fiesta del Segundo Imperio: la Exposición de 1867.

<sup>25</sup> Renan (1873), pág. 151.

<sup>26</sup> Renan (1873), pág. 96.

<sup>27</sup> Renan (1873), pág. 128.



La sangre derramada de los mártires había maldecido para siempre el recuerdo de Nerón. Si, según los oradores ultramontanos, la desgracia de París había sido el castigo de la Babilonia imperial profetizado por san Juan en Patmos, según Renan, *Roma, que se había hecho responsable de toda esa sangre derramada, se volvió como Babilonia una especie de ciudad sacramental y simbólica*<sup>28</sup>. Pero no solo las ciudades y las personas: también los acontecimientos se confundían en la mente del erudito: *Un acceso de fiebre que se puede comparar con el que asaltó a Francia durante la Revolución y a París en 1871, se apoderó de toda la nación judía*<sup>29</sup>, dice Renan, y prosigue esa extraña comparación entre la rebelión de Judea de los años 66-73 y la Comuna de 1871, explicando que *la ley mosaica, obra de utopistas exaltados poseía un poderoso ideal socialista*<sup>30</sup>.

*Todo país que sueña un reino de Dios, que vive por las ideas generales, que persigue una obra de interés universal, sacrifica por ella su destino particular. Así fue el caso de Judea, de Grecia, de Italia; tal será quizás también el caso de Francia. Nunca se lleva dentro de sí el fuego impunemente*<sup>31</sup>, afirma en otro lugar, repitiendo así la idea que había expresado en su contestación a Strauß: Francia fue mártir de su excesiva filantropía, sufrió el castigo por su generosidad hacia los demás pueblos. Era la conciencia de ese sacrificio mal retribuido lo que le permitió acabar su última misiva al alemán con las dignas palabras que Prometeo encadenado dirige a Zeus en la tragedia de Esquilo. Pero, como bien sabía Esquilo, nadie puede escapar de su destino, y el del pueblo judío había sido sacrificarse en aras del más hermoso ideal religioso de la humanidad; también era el caso del pueblo francés, que creyó encontrar una salida a los problemas contemporáneos a través de hermosos ideales: *la democracia pura, el sufragio universal y los sueños de organización comunista del trabajo*<sup>32</sup>. Su mensaje a los alemanes al día siguiente de la derrota contenía la misma amenaza: *La revolución y el mesianismo arruinaron la existencia nacional del pueblo judío; pero la revolución y el mesianismo eran también la vocación de ese pueblo, aquello por lo que ha contribuido a la obra universal de la civilización.*

---

<sup>28</sup> Renan (1873), pág. 178. Cfr. con la opinión de los ultramontanos en 1870: *Para concluir, diremos que hay quien cree que puede aplicarse a París el capítulo 18 del Apocalipsis, en que se describe la ruina y destrucción de Babilonia, 'gran ciudad que tiene señorío sobre los reyes de la tierra', y cuyos pecados llegan hasta el cielo. Basta en efecto leer este capítulo para comprender que a ninguna otra ciudad mejor que a París parece convenir la descripción que hace San Juan. La Regeneración, 30-9-1870.*

<sup>29</sup> Renan (1873), pág. 226.

<sup>30</sup> Renan (1873), pág. 227.

<sup>31</sup> Renan (1873), pág. 542.

<sup>32</sup> Renan (1873), pág. 122.

*No nos equivocamos nosotros tampoco cuando le decimos a Francia: 'renuncia a la revolución, o estás perdida'; pero, si el porvenir pertenece a alguna de las ideas que se elaboran oscuramente en el seno del pueblo, entonces se encontrará que Francia tendrá justamente su revancha por aquello que fue en 1870 y 1871 su debilidad y su miseria*<sup>33</sup>.

La rabia de un pueblo derrotado había prendido las llamas del incendio de la Comuna, como había alumbrado también, muchos siglos antes, los fuegos del Apocalipsis, el libro que marcó, según Renan, el verdadero origen del cristianismo. En la mente de Renan, el incendio de París durante la Semana sangrienta, el incendio de la Roma de Nerón, y el incendio arquetípico que destruye todas las Babilonias pecadoras, redimiéndolas, se confunden en una única y potente llamarada: *El autor [del Apocalipsis] es demasiado apasionado; todo lo ve como a través del velo de una apoplejía sanguínea, o al resplandor de un incendio. Lo que había de más lúgubre en París, el 25 de mayo de 1871, no eran las llamas; era el color general de la ciudad, cuando se la contemplaba desde un punto elevado: un tono amarillo y falso, una especie de palidez mate. Tal es la luz con la que nuestro autor colorea su visión*<sup>34</sup>.

Volveremos a hablar de Renan en relación a *Quo Vadis?*: según Sienkiewicz, *L'Antechrist* había sido su única fuente historiográfica moderna.

## 2. NERÓN ENTRA EN ESCENA.

[Mi madre] *llegó a decirme, una vez en que yo lloraba, que Nerón quizás fuera nervioso, pero que eso no le hacía mejor*<sup>35</sup>.

Los Proust se habían casado en París, en el día que medió entre la derrota de Sedán y la proclamación de la Tercera República; su hijo Marcel nació en julio de 1871, en Auteuil, donde el matrimonio se había refugiado unos meses antes, huyendo del 'Incendio de París'. Con esas credenciales, no extraña que la madre de Proust no encontrara mejor manera de explicar a su hijo la diferencia entre sensibilidad y sensiblería, que ponerle el ejemplo del histriónico vástago de Agripina.

---

<sup>33</sup> Renan (1873), pág. 543.

<sup>34</sup> Renan (1873), pág. 476.

<sup>35</sup> *Elle était allée, une fois que je pleurais, jusqu'à me dire que Néron était peut-être nerveux et n'était pas meilleur pour cela.* PROUST, Marcel (1946-1947), *À la recherche du temps perdu. Vol. IX : La prisonnière, 1 partie.* Paris : Gallimard, pág. 69. Aunque en el libro habla el narrador, el episodio debió de producirse en la realidad.

Afortunadamente para todos nosotros, su obra demuestra que Mme. Proust consiguió su propósito.

En las décadas finales del siglo XIX, Nerón había salido de los libros de historia para convertirse en un personaje familiar. Su nombre entraba en el diccionario como superlativo de cruel, y sus hazañas, evocadas hasta la saciedad en la prensa, en los versos y en los sermones, formaban parte de la cultura popular. Era un mero lugar común. Evocado por católicos y protestantes, por historiadores y filósofos, la historia del imperio de Nerón había sido objeto a partir de 1870 de una verdadera reelaboración mitificada, en la que confluyen elementos teológicos y políticos que lo relacionan íntimamente con los sucesos de actualidad, y concretamente con la cuestión romana.

En las dos décadas anteriores a la publicación de *Quo vadis?* existía en la conciencia europea un conjunto copioso de imágenes que prefiguraban la formación del mito al que Sienkiewicz daría forma literaria.

## **2.1. Nerón, protagonista.**

La arqueología había contribuido al mito con sus descubrimientos para inspirar las imágenes de las catacumbas y las persecuciones; a su vez, la popularidad de aquellas imágenes fue un acicate para la publicación de estudios centrados en el período. Junto a obras más o menos polémicas, como la de Renan, llegaron pronto los gruesos tratados eruditos: el de Hermann Schiller, publicado en 1872, fue considerado durante mucho tiempo como el estudio clásico sobre el imperio de Nerón. La atención que mereció el tema de las persecuciones del siglo I contribuyó a enriquecer la historiografía romana con abundantes monografías<sup>36</sup>.

Hemos visto ya como, tras la publicación de *Quo vadis?*, una polémica se abrió a propósito del controvertido tema del incendio de Roma: mientras los historiadores católicos insistían en culpar de todo a la cobardía de Nerón -y, de

---

<sup>36</sup> Vid. en Bibliografía, además de la obra de Schiller (1872), las monografías sobre la persecución neroniana: Arnold (1888), Hochart (1885), Keim (1888). También la prensa diaria se hacía eco de la cuestión. Por ejemplo, *El tiempo*, un diario madrileño católico (conservador, alfonsino) publicaba en 1872 un artículo en primera página sobre la persecución de Nerón, en el que incluso se refería al hallazgo en España de una supuesta inscripción que demostraba que la persecución neroniana había alcanzado a las provincias (*El tiempo*, “Los mártires, el Coliseo, las catacumbas”, 18-1-1872).

paso, a la denuncia de los judíos-, se planteó abiertamente por primera vez el espinoso asunto de la responsabilidad de los cristianos en el incendio<sup>37</sup>. La atención se volcó sobre el texto de los Anales: algunos autores hablaban de falsificación, otros de interpolación: puesto que se trataba de uno de los primeros textos paganos que se referían al cristianismo, la cuestión acerca de la autenticidad de este fragmento de los anales le convirtió además en el centro de otra polémica que estará de moda a principios de siglo: la de la historicidad de Jesús<sup>38</sup>. Un rasgo merece ser destacado: la tensión política y social que vivía la Europa de la época se reflejaba en estos estudios, que por primera vez abordan el estudio del primitivo cristianismo y del imperio neroniano desde una óptica de historia social. En los mismos años en que las heridas abiertas por la Comuna y la represión de Versalles condicionaban la vida política de Francia, en el momento en el que empezaba a hablarse de la necesidad de una doctrina social de la Iglesia, surgían las primeras versiones de lo que andando el tiempo será el núcleo conceptual de la “teología de la liberación”: el cristianismo entendido como una forma de protesta de los oprimidos. Claro que en este primer momento esas interpretaciones provenían de sectores hostiles a la Iglesia, que acusaban al cristianismo de ser una doctrina de subversión social<sup>39</sup>. La huella de estas polémicas se advierte especialmente en la obra de Zola y Nietzsche.

No eran las aportaciones de la historiografía, ni las novedades aportadas por las excavaciones arqueológicas, sino acontecimientos contemporáneos, los que estaban alterando en esta época la concepción de la Antigüedad romana. La caída del Imperio francés ante Prusia había reavivado el recuerdo de las invasiones germánicas y su significación histórica. Historiadores franceses y alemanes discutían sobre si la causa de la decadencia romana había sido la corrupción de su sociedad - que se hubiera podido evitar con una política regeneradora- o el resultado ineludible de la ascensión de los pueblos germánicos. A medida que se aproxima el fin de siglo, el tópico de la decadencia de la raza latina confunde el colapso del Imperio occidental en el siglo V con el retroceso de la Europa meridional respecto a sus vecinos del norte, y el estancamiento de la América latina respecto a la anglosajona.

---

<sup>37</sup> Cfr. cap. VI, 1.1.2.3. y cap. XVIII.

<sup>38</sup> Vid. Cap. II y VI.

<sup>39</sup> En especial, en Pascal (1900). Vid. cap. VI.

A menudo, la discusión de temas contemporáneos salvaba de manera espontánea el abismo de los siglos, al comparar, por ejemplo, los problemas demográficos de la III República con los del Bajo Imperio.

Por su parte, los católicos aportaban una interpretación sencilla a la cuestión de la decadencia. El fuego es el castigo con que la Providencia recompensa la corrupción de los Imperios, ya sean romanos o franceses: *Si el cielo manifestase su justa cólera contra la perversidad de los hombres de una manera tangible, Roma [en tiempos de Tiberio y Calígula] hubiera sido reducida a cenizas como Sodoma y Gomorra. No por eso se liberó del castigo merecido que más tarde o más temprano cae sobre esos centros de iniquidades, ya se llamen Babilonia, ya París, brillantes focos de repugnante inmoralidad, donde a fuerza de no rendir culto más que a los sentidos, las almas se prostituyen como los cuerpos* <sup>40</sup>. Según los ultramontanos, todos los méritos de Roma se habían anulado en el momento en que persiguió al cristianismo: olvidadas las glorias antiguas, solo quedaba el recuerdo de sus desenfrenos y crímenes. La opinión de Gibbon acerca de la incompatibilidad del Imperio y el cristianismo, denunciada por los católicos en su momento, era ahora aceptada como un tópico banal: *así se divertía la antigua Roma, mientras grano a grano, y como la ola socava la roca de la costa, el calor de la idea cristiana calcinaba el pedestal del gran coloso*, exclamaba un escritor español al evocar una fiesta en el anfiteatro que terminaba con la no menos tópica exaltación comparativa de la cúpula triunfante del Vaticano<sup>41</sup>. La formidable acusación del inglés -*así triunfó la religión y la barbarie*- había pasado a ser un mérito del que sentirse orgulloso: hasta la barbarie adquiriría una connotación positiva, higiénica, frente a los miasmas de la sofisticada corrupción de Roma. Por primera vez en la historia, gracias al influjo determinante de la *Weltanschauung* ultramontana sobre el imaginario colectivo de los católicos, la herencia romana adquiriría unos tonos predominantemente negativos en naciones que hasta entonces se habían reclamado sus herederas legítimas, como Francia,

---

<sup>40</sup> “Estudio de las costumbres romanas en el siglo I del Imperio”, por Augusto Ulloa. *Revista de España*, tomo XXXV, 11-12. 1873. La publicación de este estudio se prolongó por espacio de varios años: en 1875 (tomo XLV) trata precisamente de Nerón. Es uno de tantos ejemplos que podrían aportarse sobre un tema tópico, abundantemente tratado en las publicaciones de toda Europa.

<sup>41</sup> “Una fiesta en el anfiteatro de Flavio Vespasiano”, por Jacinto Octavio Picón. *Revista de España*, tomo XLIII (3-4. 1875). La universalidad del tópico en países como España queda subrayada por el hecho de que Picón no era, ni mucho menos, un ultramontano, ni un católico devoto. Pero el lugar común estaba ya firmemente establecido.

España, incluso Italia. Tantos siglos después, Tertuliano triunfaba en todos los frentes. La visión del mismo Coliseo que un siglo antes despertara el entusiasmo germánico de Goethe inspiraba ahora estos versos, tan mediocres como rebosantes de moralina, a un melifluo poeta católico:

*[...] No evoco aquí los ecos de la gloria  
ni los héroes ilustres uno a uno  
ni el arco triunfador de la victoria  
ni el patriotismo austero del tribuno[...]  
No evoco las virtudes catonianas  
ni el carro donde uncidos iban reyes  
ni las pompas efímeras y vanas  
ni el docto libro de las justas leyes  
no escucho la magnífica elocuencia  
del sabio Cicerón llenando el foro  
ni de Catón recuerdo la sentencia  
ni del casto Virgilio el verso de oro [...]  
Oigo de las ergástulas hediondas  
un crujido de huesos y cadenas,  
y gemir en el seno de las ondas  
hombres vivos cebando a las murenas  
Del palacio real escucho todos  
los ecos, las orgías disolutas  
El canto de los césares beodos  
y el beso de las viles prostitutas [...]  
Una cruz en el centro se levanta  
tornando tu recinto cementerio;  
La ley de la justicia pura y santa  
sobre la tierra aseguró su Imperio<sup>42</sup>.*

---

<sup>42</sup> “Coliseo”, oda de José Alcalá Galiano, publicada en la Revista de España, ( tomo XXIII, 11-12. 1871, pág 227).

## 2.2. *Neromanía*

Pero Nerón no sólo fascinaba a los sabios y a los poetas; también el hombre de la calle se sentía atraído por su histriónica figura. “Neromanía” es el término que mejor describe el aluvión de libros, folletos, dramas, farsas, cuadros, grabados y piezas musicales que durante el último tercio del siglo convirtieron la Roma de Nerón en el referente cultural básico de la Antigüedad latina. Por primera vez, este corto periodo del siglo I desplazó a un segundo plano, dentro de la conciencia colectiva, a periodos hasta entonces mucho más presentes, y objetivamente más importantes y decisivos. Esta moda supuso en muchos casos la divulgación fuera de su contexto de imágenes que en su origen habían tenido una intencionalidad política.

El tema neroniano, presente en el origen mismo de la ópera, fue revitalizado por la cuestión romana. En 1879 se estrenaba en Hamburgo con considerable éxito la ópera *Néron* de Rubinstein; en 1888 le llegó el turno a *Nerone*, un drama musical de Catelli y Rasori. Entre tanto, Arrigo Boito concebía y desarrollaba su *Nerone* (que no se estrenaría hasta el siglo XX). En 1911 aún se pudo asistir en Londres a una versión operística de la obra de Sienkiewicz, firmada por H. Cain. También la danza se hizo eco del éxito del emperador *citaredo*: en 1877 se estrenó un ballet titulado *Nerone*, obra de C. dall’Argine; en 1898 otro titulado *Néron*, con música de Hirschmann. Tres años después se componía en España una zarzuela de asunto neroniano; todavía en 1935 Mascagni tomaría a Nerón como protagonista de una ópera.

En España, la iconografía relacionada con el imperio de Nerón gozaba de especial predilección entre los pintores en torno a la década de 1870 a través de dos temas típicamente neronianos: la muerte de Séneca y la de Lucano. De la primera nos ha quedado el recuerdo del cuadro de A. Lobato, presentado en una exposición cordobesa de 1872: *Séneca reprendiendo a Nerón*; de la misma época es la *Notificación al Maestro Séneca de la sentencia de muerte que contra él decretó Nerón*, de José M. Rodríguez Losada. Pero sin duda el más representativo fue la célebre *Muerte de Séneca* (en realidad, *Séneca, que después de abrirse las venas se mete en un baño y sus amigos, poseídos por el dolor, juran odio a Nerón que decretó la muerte de su maestro*), de Manuel Domínguez

Sánchez, expuesto por vez primera en 1871, y que mereció el honor de ser seleccionado para decorar el pabellón español en la Exposición Internacional de Viena en el año de la publicación de *L'Antéchrist*<sup>43</sup>. Pero el tratamiento pictórico del imperio de Nerón no era exclusivo de España. La prensa católica difundía por medio de descripciones y grabados noticias de cuadros sobre escenas de persecución, puestos a veces en relación directa con las crónicas de actualidad. Un buen ejemplo lo constituye el grabado a doble página publicado en 1874 por *La Ilustración española y americana*: se trata del *Martirio de cristianos en presencia de Nerón*, según cuadro de Mr. W. von Kaulbach. Eran los años en que monseñor Ledochowsky, arzobispo polaco de Poznan, sufría la dureza del *Kulturkampf* bismarckiano. Por eso, el comentario de *La Ilustración* afirmaba: *cuando arrecia en Alemania la persecución promovida contra los prelados y sacerdotes católicos, aparece el cuadro de Mr. de Kaulbach, y que parece ser, además de una magnífica obra de arte, protesta solemne de un alma sinceramente católica*<sup>44</sup>.

La neromanía llegó incluso al cine antes que el éxito de la novela de Sienkiewicz convirtiese *Quo vadis?* en un clásico del cine mudo. Pocos meses tras la inauguración del novísimo invento, ya se proyectaba la que pasaría a la historia como la primera aproximación cinematográfica al fértil tema de la historia antigua. Su expresivo título: *Néron essayant des poisons sur des esclaves* (Promio, 1896). También el mundo del circo, que vivía en el último tercio de siglo su última edad de oro, aprovechó el triunfo de este emperador tan lúdico. Los espectáculos bajo la carpa se convirtieron de hecho en uno de los precedentes de las grandes superproducciones cinematográficas. En 1889 el empresario P.T. Barnum, dueño del *Greatest Show on Earth*, presentó en el Teatro Olympia de Londres un espectáculo titulado *Nerón o la*

---

<sup>43</sup> Reyero (1987). Tenemos que destacar la singularidad de estas pinturas, ya que, según Reyero, los asuntos referentes a la Antigüedad son raros en la pintura española, fuera de los mitos nacionalistas como Numancia o Viriato. El interés por las figuras de Séneca y Lucano podría interpretarse como una vindicación patriótica del origen hispano de ambos, sin ponerlo en relación con el mito neroniano. Sin embargo, creemos que forman parte de la neromanía europea: si no, no se explicaría el que se ignoren otros asuntos que hubieran podido satisfacer mucho mejor el orgullo nacionalista, como las figuras de los emperadores hispanos, Trajano, Adriano o Teodosio. Además, Reyero señala la parquedad en torno a los episodios neronianos en la fuente fundamental de la pintura histórica española, el P. Mariana. Al menos en el caso de Lucano atribuye la inspiración a Castelar: pronto le encontraremos como uno de los representantes más señalados de la neromanía en España.

<sup>44</sup> *La Ilustración española y americana*, nº15, 22 de abril 1874, pgs. 232-233. En este mismo número se llama a los católicos perseguidos en Alemania *modernos mártires*. Y en el número precedente (15-4-74) se dedicaba la portada a un retrato de monseñor Ledochowsky, el arzobispo polaco encarcelado por Bismarck. Cfr. cap. XVII, apartado “El papa y la Polonia”.



*destrucción de Roma* que contenía todas las escenas del mito -las bacanales, el incendio, los martirios- que más adelante popularizaría el cine<sup>45</sup>.

Pero, siguiendo la senda abierta por *Fabiola*, fue en el campo de la literatura donde la moda neroniana alcanzaría mayor repercusión, especialmente en los países católicos. Dejaremos por ahora de lado la literatura polaca, que fue muy precoz en el tratamiento del tema, como podremos constatar más adelante.

En Italia, Pietro Cossa escribía su drama *Nerone artista* precisamente en el año de 1871: a esta obra se pueden añadir al menos nueve títulos más hasta el fin del siglo, incluyendo algunas farsas y parodias. En Francia, el mito neroniano dio pie al menos a seis dramas en los último tercio de siglo, entre ellos *La mort de Néron* de Duneau (1870) y *Néron tragédien* (Robert, 1883); en el mismo período, la literatura alemana produjo cinco obras de tema neroniano, entre ellas un *Nero* de Bunge (1877). El mito alcanzó de lleno incluso países de tradición protestante, como Dinamarca (*Nero Caesar*, 1873) o Suecia (donde se estrenaron dos tragedias y una farsa de tema neroniano desde 1876 y 1888), y ortodoxa, como Rusia (dos tragedias y una opereta, entre 1870 y 1888) o Grecia, donde se publicaron al menos tres obras sobre este tema, entre otras el *Nerón en Corinto* de Regopoulos (1879)<sup>46</sup>. También en España el mito neroniano atraía a los lectores. La prensa ultramontana publicaba folletines traducidos del francés, como *Virginia, o Roma en tiempos de Nerón*, mientras las editoriales especializadas en literatura religiosa (un subgénero de inmensa popularidad en la época) ofrecían a sus lectores novelas del estilo de *Emilia Paula, o Roma en la época del emperador Nerón*, o los cinco tomos de la indigesta novela de don Antonio de San Martín<sup>47</sup>. La literatura catalana contaría pronto con su versión particular de la muerte de Nerón: la había publicado en 1876 Víctor Balaguer dentro de sus *Tragèdies*.

La mayoría de estas obras eran relatos edificantes de marcada tendencia ultramontana; pero no todas cumplían este requisito. El caso de Giovanni Bovio

---

<sup>45</sup> Verdone (1995), pág 19 y 20.

<sup>46</sup> Sobre la neromanía, vid. Walter (1962), pág. 360-361: del total de obras de tema neroniano que este autor registra a lo largo del siglo XIX -una cincuentena-, cuatro quintos se fechan a partir de 1870.

<sup>47</sup> “Virginia, folletín original de Villefranche”, fue publicado por *Altar y trono* durante 1871-72. Sobre la proliferación de títulos del género histórico-religioso, vid. Botrel, en VV.AA.: *Metodología de la prensa española* (1982), pág.150. En la contraportada de la obra de San Martín (1875), la editorial de Urbano Manini anunciaba la continuación de la saga con *Pompeya, la ciudad desenterrada*.

(1837-1903) es interesante, pues demuestra hasta qué punto las imágenes del mito habían terminado por ser aceptadas por intelectuales totalmente ajenos al ultramontanismo. Este influyente político italiano, célebre periodista y dramaturgo, del que tendremos ocasión de hablar al referirnos a la recepción de *Quo vadis?* en Italia, era un conocido francmasón y un nacionalista radical, partidario de la abolición total de la ley de garantías, como veremos a propósito de las manifestaciones anticlericales en Roma en tiempos de León XIII.

Sin embargo, poco antes de la publicación de *Quo vadis?*, Bovio había estrenado una versión teatral del mismo mito: aunque, eso sí, heterodoxa. *San Paolo* estaba concebido como una larga conversación en la cárcel Mamertina entre el Apóstol, Séneca y Lucano, a la espera de la ejecución del primero por orden de Nerón. En el curso de esta, el combate entre los valores del paganismo y los del cristianismo se desarrollaba con alusiones evidentes a los acontecimientos actuales. Pero, ¿por qué san Pablo, y no san Pedro? Por supuesto, la actualidad política de la historia de la Roma neroniana no era ajena a esta elección aparentemente caprichosa. Bovio había tomado a Pablo como protagonista por que negaba la presencia de Pedro en Roma, apoyándose explícitamente en las conclusiones de la crítica heterodoxa. Tras reivindicar el origen italiano de esta corriente -Lorenzo Valla, según Bovio-, el dramaturgo afirmaba en su prólogo que *acerca del pontificado y el martirio de San Pedro en Roma, los italianos dudaban desde hacía mucho tiempo, bastante antes de que la crítica moderna hubiera nacido*<sup>48</sup>. El drama teatral de Bovio prelude la subversión cinematográfica del mito neroniano a manos de D'Annunzio en *Cabiria*.

### 2.3. Dos versiones españolas de mito neroniano.

El mérito del *Quo vadis?* está en el talento literario de Sienkiewicz, no en la originalidad de su trama. Poco antes de la publicación de esa novela en Polonia, aparecieron en España otros dos libros que, aunque de tendencias ideológicas opuestas, coincidían en las líneas generales del argumento. Estos autores, atraídos por el mito neroniano, se limitaban en muchos casos a dar forma literaria -con mejor o peor fortuna -a imágenes profundamente grabadas en la conciencia

---

<sup>48</sup> Bovio (1894), pág. 65.

colectiva, no solo de los ultramontanos, sino en general de los europeos cultos del fin de siglo. Para entonces, el nombre del emperador debía ya haber pasado al uso cotidiano como paradigma de la crueldad, como lo demuestra el hecho de que en esa misma década la palabra “nerón” entrara en el diccionario de la R.A.E. (edición de 1899).

*El primer perseguidor de los cristianos*<sup>49</sup> es una novela neroniana publicada en 1893 por el doctor D. Urbano Ferreiroa (1845-1901), autor también de dos ensayos sobre la cuestión romana<sup>50</sup>. Al tratar el imperio de Nerón, el escritor ultramontano no buscaba en realidad explorar ámbitos exóticos: sólo apoyaba la reclamación de la soberanía pontificia de Roma sobre imágenes del mito. La elección del género narrativo le permitía además usar las licencias de las que gozan los escritores de ficción; e incluso abusar de ellas: a diferencia de Sienkiewicz, que supo graduar al máximo la aparición de lo sobrenatural en su novela, para dar al relato un aspecto verosímil, el español mezclaba en la acción, sin cuidarse del rigor crítico ni de la conveniencia literaria, acontecimientos y anécdotas de toda laya, produciendo un efecto acumulativo casi cómico: tan pronto apelaba a la crítica histórica para aclarar un pasaje de Tácito, como se dejaba llevar por la fantasía, repitiendo la historieta del vuelo de Simón el mago tal como aparece en los *Hechos apócrifos de Pedro*<sup>51</sup>.

Por lo demás, el personaje de Nerón respondía a los tópicos y convenciones del género ultramontano: es cruel, pervertido -abundan los pasajes escabrosos, como las bodas con Pitágoras, que, advierte el pío autor, ha sido *menester dejar en latín* y está manejado por Popea y los judíos -la *sinagoga bate palmas*-<sup>52</sup>. Esa acumulación de truculencias y crímenes desempeña una función: el autor insiste desde el título en el carácter pionero, y por tanto “modélico”, de Nerón como perseguidor. Adoptando una vieja idea de Tertuliano, afirma que la primera persecución del

---

<sup>49</sup> FERREIROA, Urbano (1893): *El primer perseguidor de los cristianos (Escenas del primer siglo del cristianismo)*. Valencia: F. Domenech. Debemos señalar que aunque la fecha de la edición que aparece en la cabecera es 1893, el dictamen del censor eclesiástico está fechado (quizás por errata) en 1895, el mismo año que la novela de Sienkiewicz. En cualquier caso, no parece que haya una relación directa entre ambas obras.

<sup>50</sup> Ferreiroa (1878) y (1882).

<sup>51</sup> Ferreiroa (1893): cap. XVII: *Explicación de un pasaje de Tácito* (se refiere al juicio familiar al que fue sometida Pomponia Grecina. Siguiendo a Renan -1873, pág. 4- la considera cristiana); XIV: *El vuelo de Simón el mago*.

<sup>52</sup> Ferreiroa (1893): pág. 157.

cristianismo -arquetipo de todas las habrán de repetirse después *hasta la consumación de los siglos*- , estaba reservada por la Providencia a un personaje como *Nerón, el Matricida*, [...] *digno de inaugurar la lucha contra el cristianismo*<sup>53</sup>.

Hay dos llamativas coincidencias con la narración de Sienkiewicz que conviene subrayar, por cuanto demuestran el grado de popularidad del mito al que el polaco daría forma literaria. El primero es la aparición del hogar cristiano de Pomponia Grecina y Aulo Plaucio como centro de la trama novelesca que sirve de contrapunto al relato “histórico” de Nerón y Pedro: lo más curioso es que también en este caso la principal protagonista femenina es hija de la pareja, Plaucia (aunque, a diferencia de Ligia, no es hija adoptiva, sino biológica)<sup>54</sup>. El segundo, la importancia que la narración confiere al relato del milagro de *Quo vadis?*, acontecimiento central del libro y núcleo de su mensaje ultramontano: la vuelta de Pedro a Roma implica una toma de posesión de la ciudad en nombre de sus sucesores<sup>55</sup>.

Pero no sólo los adalides de la soberanía temporal se sentían atraídos por el brillo del mito neroniano. Cuatro años antes de la publicación de *Quo Vadis?*, Emilio Castelar (1832-1899) colocaba en las librerías españolas los tres gruesos tomos de su novela histórica *Nerón*<sup>56</sup>. La narración, desprovista de cualquier mérito literario, tiene múltiples puntos en común con la novela polaca.

En los dos primeros tomos Castelar desarrolla con su farragosa elocuencia una versión hugoniana de Nerón, encarnación de la corrupción monárquica frente a la virtud cívica de la oposición republicana. Es precisamente en los republicanos en quienes piensa en primer lugar cuando busca chivos expiatorios para purgar sus culpas de incendiario; pero no se atreve a tanto, puesto que *componían aún en Roma*

---

<sup>53</sup> Ferreiroa (1893): pág. 293. Cfr. opinión de Tertuliano y Agustín sobre el primer perseguidor. Cap. VI.

<sup>54</sup> Ferreiroa (1893): Cap. X: La casa de Aulo Plaucio.

<sup>55</sup> Ferreiroa (1893): pág. 265-266. Por lo demás, ese mismo mensaje ultramontano es el eje de *La transformación de la Roma pagana en la Roma actual*: concebida en forma de guía -sigue el precedente de Severo Catalina (1873)-, describe el “crecimiento” de la Ciudad santa, superpuesta a las ruinas del paganismo. Cfr. opinión de Hugo sobre el aplastamiento de *Catón debajo de Borgia* (Cap. XIV).

<sup>56</sup> Castelar (1891). Aunque no hemos encontrado ninguna edición anterior, podría tratarse de la reedición de una obra publicada por vez primera en 1867. Vid. García Gual: “Romanticismo e ideología en las adaptaciones cinematográficas de la novela histórica”, en Duplá e Iriarte (1990). De ser así, Castelar sería, junto con el polaco Kraszewski, uno de los primeros cultivadores literarios del mito neroniano.

*formidable partido*<sup>57</sup>. Por otra parte, el político admitía sin ambages que los cristianos eran los *apercibidos en el plan providencial de los acontecimientos humanos a transmutar la sociedad antigua en moderna*<sup>58</sup>. En la recreación de algunas de las escenas tópicas de la Roma neroniana, como la del suplicio de las antorchas humanas, la versión castelarina -plástica, estetizante, melodramática hasta lo grotesco- se aleja mucho de la sencillez y dosificada tensión de *Quo vadis?*: pero, curiosamente, parece anticiparse al ambiente que una década después aparecería en las versiones cinematográficas de la novela. Así, Castelar nos describe a Nerón *precedido de una procesión religiosa, por aquellas hileras de patíbulos y braseros, entre las cadencias de sinfonías acompañando a exaltados himnos, con las gitanas egipcias y las bailarinas andaluzas castañeteando sus crótalos y urdiendo sus danzas, subseguido por magos sirios que hacían sortilegios y por bacantes ebrias que celebraban el amor sensual, medio desnudo, sobre cama de marfil, del cual tiraban hermosas jóvenes disfrazadas de marinas sirenas, y en torno del cual quemaban otras jóvenes hermosas, disfrazadas de náyades campestres, tal cantidad de incienso en cazoletas áureas que formaban espesa nube litúrgica en torno de Nerón y le prestaban aspectos y formas de verdadero dios [...]*. Repitiendo en clave hegeliana un tópico ultramontano que nos resulta familiar, Castelar terminaba la escena afirmando que estos mártires cristianos *habían de dar a Roma la eternidad que no pudieron recabarle antes ni sus tribunos y césares, cuya omnipotencia material tuvo que ceder a la omnipotencia de una idea*<sup>59</sup>. Por supuesto, tampoco faltaban en el libro escenas de arenas circenses, aunque este Nerón, en un alarde de originalidad acorde con el talante de su padre literario, disenta en materia de fieras de la versión canónica. Despreciando a los habituales leones, el tirano castelarino opinaba que *nada [era] tan divertido como ver a las panteras merendándose con apetito al anochecer varios vivos y palpitantes cristianos*<sup>60</sup>.

El interés de Castelar por Nerón no es ni mucho menos el único rasgo propio de la *Weltanschauung* ultramontana que detectamos en el tribuno, al que ya hemos visto defendiendo puntos de vista de aspecto genuinamente católico respecto a la ley de garantías italiana. La peculiar oratoria del republicano, tan rica en imágenes bíblicas y parábolas históricas, debe mucho a lo que hemos denominado el

---

<sup>57</sup> Castelar (1891), pág. 369

<sup>58</sup> Castelar (1891), pág. 369.

<sup>59</sup> Castelar (1891), pág. 370.

<sup>60</sup> Castelar (1891), pág. 387.

código ultramontano. Galdós comprendió este rasgo paradójico del gran tribuno, y lo utilizó a menudo con mucho humor para burlarse tanto de los excesos de la oratoria republicana como del ciego fanatismo de los ultramontanos.

A lo largo de los *Episodios nacionales* aparece un motivo recurrente: la habilidad de un personaje de ideas avanzadas, frecuentemente republicano, para reírse de sus rivales y convencerles de los mayores absurdos gracias a su dominio del “código ultramontano”: tal es el caso de Juan de Santiuste, un joven embelesado por la oratoria castelarina, que utiliza para cualquier ocasión y le permite pasarse por moro, judío o incluso cura carlista cuando la ocasión lo requiere. El apogeo de este motivo la narración de la sesión de las constituyentes de 1869 en que se discutió la cuestión religiosa: será precisamente escuchando a Castelar como pierda la razón el pobre señor de Romarate (bailío carlista, y como su nombre indica, romanista empedernido). El hasta entonces furibundo ultramontano, defensor a ultranza de la Unidad Católica, no puede resistirse a las arrebatadoras imágenes evocadas por el republicano (*se le iba la cabeza, se le nublaron los ojos... El suelo de la tribuna se estremecía*), pues pertenecen al lenguaje que desde niño le han enseñado a admitir como verdad absoluta (el “código ultramontano”). Sin embargo, su razón le dice que esa irresistible invocación al Dios del Gólgota y del Sinaí está sirviendo... para predicar la libertad de cultos<sup>61</sup>.

### 3. NIETZSCHE, O LA MALDICIÓN AL CRISTIANISMO

Castelar, como Hugo o Zola, era un intelectual progresista seducido por los mitos ultramontanos, que no dudaba en utilizar como vehículos de sus propias ideas. Pero aún era posible ir más allá en la subversión del mito: hasta un punto al que ni siquiera los ultranacionalistas italianos se atrevían a llegar. La vuelta de tuerca final corrió a cargo de un filósofo. El último libro escrito por Friedrich Nietzsche (1844-1900) antes de sufrir el ataque que le hundiría definitivamente en la demencia llevaba un casi título idéntico al de Renan: *Der Antichrist*. Pero para calibrar la

---

<sup>61</sup> PÉREZ GALDOS, Benito (1980): *España sin rey*. Madrid: Alianza Editorial, pág. 64 y ss. Este rasgo no sólo era privativo de Hugo o de Castelar. Roque Barcia, un periodista republicano que Galdós introdujo a veces en sus ficciones, superaba incluso a Castelar.

distancia que separaba *L'Antéchrist* de *Der Antichrist* basta considerar el subtítulo del libro alemán: tan escandaloso, que solo muchos años después de su muerte se atreverían los editores a utilizarlo: *Fluch auf das Christenthum*, “maldición al cristianismo”.

Muchos años antes, el joven Nietzsche se había interesado por la teología y la crítica histórica a los evangelios. De su admiración por Bruno Bauer había heredado una profunda antipatía hacia la obra de Strauß, de quien se burlaría en uno de sus primeros libros<sup>62</sup>. De Bauer había aprendido también a ver en el cristianismo una especie de confrontación entre elementos helénicos y judíos. Pero esta idea se superponía sobre un presupuesto subversivo, que le llevaba a conclusiones radicales: para el filósofo de Zaratrasta, el cristianismo representaba la corrupción<sup>63</sup>.

Experimentado en el arte de filosofar *a martillazos*, Nietzsche emprendía en este libro alucinado una tarea higiénica que no dejaba nada de la tradición a salvo. La tesis central de *Der Antichrist* era simplemente una inversión de un tópico en el que coincidían los autores de todas las tendencias, desde Renan a los ultramontanos: el de la decadencia y corrupción del mundo pagano, vivificado por la savia joven aportada por los discípulos de Jesús. En cierta forma, la visión de Nietzsche sobre Pablo de Tarso era la inversa a la postura clásica de la escuela de Tubinga: en lugar de ver en Pablo el helenismo en lucha contra el ritualismo judaizante de Pedro, Nietzsche veía en Pablo la contaminación del espíritu griego por un fermento de destrucción semita. Si en Baur, Strauß o Renan la oposición se producía entre los polos representados por Pablo y Pedro, en Nietzsche Pedro era sustituido por Petronio; pero el autor del Satiricón, en lugar de representar la Roma decadente del mito neroniano, representa la resistencia del mundo clásico frente a una doctrina disolvente y corruptora<sup>64</sup>. La inversión total del mito.

---

<sup>62</sup> *Unzeitgemäßer Betrachtung*, precisamente en 1873, el año de la publicación de *L'Antéchrist* de Renan. La parte dedicacada a Strauß se titulaba *David Strauß der Bekenner und der Schriftsteller*.

<sup>63</sup> Kee (1999).

<sup>64</sup> Por otro lado, ¿es el Petronio Arbiter, el coetáneo de Nerón del que habla Tácito, el autor del Satiricón? En el siglo XIX se daba por hecho, pero creo que, una vez, el mito neroniano tenía algo que ver en su atribución. La mayoría de los críticos consideraba esta obra indecente, y por lo tanto, no había mejor candidato para su autoría que un cortesano de Nerón. Al parecer, hay argumentos filológicos e históricos para atribuirle a otro Petronio algo posterior (época de Domiciano). Esta es la opinión de Segura Ramos (pág. 10 y ss. de la introducción: PETRONIO (2003): *Satiricón*. Madrid: Catedra.)

Según casi todos los historiadores, la persecución del cristianismo había coincidido con su edad de oro espiritual y moral. Esta idea repugnaba al filósofo *hiperbóreo*, convencido de que en realidad el cristianismo había sido una doctrina de esclavos y de débiles, embargados de odio al “Übermensch”: *Los evangelios no tienen precio como testimonio de la ya incontenible corrupción existente dentro de la primera comunidad*<sup>65</sup>. Frente a la imagen consagrada del cristiano como víctima inocente de la maldad de los “romanos”, Nietzsche describía un proceso totalmente opuesto: el cristiano, *la especie más corrompida de corrupción, era ese gusano escondido que se ha acercado subrepticamente en la noche, la niebla y el equívoco, a todos los individuos y que ha succionado a todo individuo la seriedad para las cosas verdaderas, el instinto para las realidades, esa banda cobarde, femenina y dulzona le fue enajenando paso a paso a esa enorme construcción [el imperium romanum] las almas, aquellas naturalezas valiosas, aquellas naturalezas virilmente aristocráticas que sentían la causa de Roma como su propia causa, como su propia seriedad, como su propio orgullo*<sup>66</sup>. El mito de las catacumbas merecía un ataque directo, que seguía los sentimientos que ya mostrara Goethe en su visita subterránea. *Los rodeos de los santurrones, la clandestinidad de los conventículos, unos conceptos lóbregos, tales como el infierno, como el sacrificio del inocente...*<sup>67</sup>: en ese ambiente se había fraguado la conspiración contra la elite espiritual del mundo romano.

Otro lugar común desde los tiempos de Chateaubriand era afirmar que la persecución y el martirio de los primeros cristianos había sido el precio pagado por el triunfo de la verdad: hasta el propio Castelar lo reconocía así. A esta idea respondía Nietzsche con enorme desprecio: *Que los mártires prueban algo en favor de una causa es algo tan poco verdadero, que yo negaría que mártir alguno haya tenido nunca algo que ver con la verdad. En el tono con que un mártir le echa en la cara al mundo su propio ‘tener-por-verdadero’ algo exprésase ya un grado tan bajo de honestidad intelectual, un embotamiento tal para el problema de la verdad, que a un mártir no se necesita jamás refutarlo*<sup>68</sup>.

Aunque despreciaba profundamente tanto a Renan (*un bufón in psychologicis*) como a los teólogos protestantes, Nietzsche coincidía con ellos en un aspecto fundamental: en dar mayor relieve en el proceso de fundación de la Iglesia a la figura

---

<sup>65</sup> Nietzsche (1995): pág. 72. Para las citas manejamos la traducción de A. Sánchez Pascual.

<sup>66</sup> Nietzsche (1995): pág. 103.

<sup>67</sup> Nietzsche (1995): pág. 103.

<sup>68</sup> Nietzsche (1995): pág. 91. Cfr. opinión de Marco Aurelio.



de Pablo que a la de Pedro (hasta el punto de ignorarle por completo). La originalidad está en el juicio que le merece esta misión: para Nietzsche, Pablo era el “dysangelista”, el asesino del verdadero mensaje de Jesús: *A la buena nueva le sucedió inmediatamente la peor de todas: la de Pablo*<sup>69</sup>.

Por otra parte, si Renan había atribuido a Pedro tendencias judaizantes contrarrestadas por el universalismo paulino, Nietzsche insistía en ver en el Saulo convertido un “rabino”: fue precisamente este *judío eterno ‘par excellence’* quien *se inventó una historia del cristianismo primitivo*<sup>70</sup>. A través de Pablo, el cristianismo había devenido un vulgar *platonismo para uso del pueblo*, que durante milenios había oprimido a los mejores con el odio nacido de la envidia. El mensaje paulino había sido en realidad una gran farsa: *Voy a volver atrás, voy a contar la ‘auténtica’ historia del cristianismo, -Ya la palabra cristianismo es un malentendido-, en el fondo no ha habido más que un cristiano. Y ese murió en la Cruz*<sup>71</sup>.

El mito ultramontano había opuesto a Pedro y a Nerón como símbolos de las realidades últimas (la Luz y las Tinieblas), resumiendo la concepción ultramontana de la historia. En la obra de Renan (y en la de protestantes y heterodoxos), Pablo había sustituido al primer papa como representante del Bien. El proceso se cerraba con Nietzsche: se mantenía la dualidad, pero la oposición se daba ahora entre Pablo y Petronio. Además, por vez primera, Pablo asumía los atributos infernales atribuidos siempre a Nerón: *En el Nuevo Testamento hay únicamente instintos malos, no existe siquiera valor para ellos. Todo en él es cobardía, todo es cerrar los ojos y engañarse a sí mismo. Todo libro se vuelve limpio cuando uno acaba de leer el Nuevo Testamento: para dar un ejemplo, yo, inmediatamente después de Pablo, he leído con embeleso a aquel graciosísimo y petulantísimo burlón que fue Petronio, del que podría decirse [...]: è tutto festo -inmortalmente sano, inmortalmente jovial y bien constituido... Esos pequeños santurrones, en efecto, hacen mal sus cálculos en lo principal. Atacan, pero todo lo atacado por ellos queda, por eso mismo distinguido. Aquel a quien un ‘primer cristiano’ ataca, no queda ensuciado... A la inversa, es un honor tener contra uno a ‘primeros cristianos’*<sup>72</sup>.

---

<sup>69</sup> Nietzsche (1995): pág. 73.

<sup>70</sup> Nietzsche (1995): pág. 69.

<sup>71</sup> Nietzsche (1995): pág. 69.

<sup>72</sup> Nietzsche (1995): pág. 81.

Nietzsche llevaba a cabo la inversión total del mito de la Edad de Oro apostólica. La Roma de Nerón había sido infectada por la corrupción cristiana: *Comparado con Petronio, el Nuevo Testamento no deja de ser un síntoma tanto de una cultura de decadencia cuanto de corrupción -y como tal ha obrado como fermento de putrefacción*<sup>73</sup>.

Aunque el manuscrito había sido concluido en 1889, *Der Antichrist* no se publicó hasta 1895: por una ironía de la historia, la más completa “transvaloración” del mito ultramontano que pueda concebirse apareció al mismo tiempo en que éste resucitaba literariamente en toda su pureza originaria. Pues ese mismo año se empezó a publicar en la prensa polaca una novela por entregas, en la que un cultísimo Petronio, aquejado de *spleen* romántico, era derrotado intelectualmente por la apabullante caridad de un angelical san Pablo.

---

<sup>73</sup> Fragmento póstumo, citado por Sánchez Pascual en Nietzsche (1995): nota 122, pág. 145.



## CAPÍTULO XVI:

### EL FANTASMA DE AVIÑÓN (1873-1896)

*Roma forma parte del sueño, es a Roma a quién se profetizó la eternidad, es precisamente el suelo de Roma lo que dio al catolicismo la sed inextinguible del poder absoluto. También era esa la razón por la que el destino del papado estaba ligado al de Roma, hasta tal punto, que un papa fuera de Roma no sería ya un papa católico.*

(Zola, 1894)<sup>1</sup>

Es tal la densidad simbólica de Roma, que su plano semeja un libro de signos que se ofreciera a la interpretación del viajero. Para el turista apresurado, la basílica de Letrán es un monumento más; no tan impresionante, desde luego, como San Pedro. Quizás se sorprenda al leer en la guía que no es inferior desde el punto de vista jerárquico: es la verdadera catedral de Roma, la sede del papa en tanto que obispo.

Apenas un par de kilómetros separan el Laterano del Vaticano; y sin embargo, ¡qué connotaciones tan diferentes poseen ambos lugares! El primero es una donación de Constantino: la *Domus Faustae*, origen del patrimonio de san Pedro, *omnium Urbis et Orbis ecclesiarum mater et caput* -madre y cabeza de todas las iglesias de la Ciudad y del Mundo. El segundo se erige sobre el lugar donde la tradición situó el suplicio de los primeros cristianos: el circo de Nerón.

La historia de la Iglesia romana ha sido una constante vacilación entre Letrán y el Vaticano. Del mito de Constantino y al mito de Nerón: entre la esperanza de recibir la herencia del dominio universal que dejó vacante el Imperio -la que, según la falsificación medieval, había recibido el papa Silvestre del emperador agradecido- y el temor a sufrir la persecución y el martirio.

Durante siglos, los pontífices emprendían tras su elección una peregrinación espiritual y simbólica: una vez consagrado en el Vaticano como sucesor del Apóstol, el nuevo papa -tocado ya con la tiara- atravesaba en un largo cortejo la *Via Papale*

---

<sup>1</sup> ZOLA, Émile (1999), *Rome: les trois villes*. Paris: Gallimard. Pág. 376.

hasta Letrán. Allí se realizaba la ceremonia de la *Possesso*: el obispo de Roma se hacía cargo de su diócesis; el soberano recibía la *férula*, las llaves y los sellos, símbolos de su poder<sup>2</sup>.

Ambas ceremonias eran en realidad expresión de dos concepciones contradictorias del pontificado: en la primera, era la sangre del apóstol, vertida por un emperador pagano identificado con el Anticristo, la que concedía al vicario de Cristo el primado sobre la Iglesia universal; en la segunda, el obispo romano recibía el poder y la soberanía, transmitidos de manera legítima por la donación del fundador del imperio cristiano.

En 1878 no hubo procesión en la vía Sacra. La ciudad estaba en manos del ocupante: el cónclave tuvo lugar en el Vaticano, y allí mismo se consagró a León XIII, que sólo fue rey para los ultramontanos más recalcitrantes. La vacilación había terminado. Constantino había muerto; le había sucedido Nerón.

## 1. EL PROBLEMA DEL CÓNCLAVE

El mito neroniano, nacido a la sombra de los acontecimientos de 1870-71, desarrolló durante las dos décadas siguientes una vida autónoma. La obra de Renan -muy popular pese a su origen erudito-, y las investigaciones menos conocidas de otros historiadores dedicados a indagar en los orígenes del cristianismo, alimentaron el mito con imágenes rescatadas de la Antigüedad.

Pero su verdadero significado sólo podía interpretarse en el contexto de la realidad contemporánea. En los años que median entre la caída de Roma y la publicación de *Quo vadis?*, los vaivenes de la cuestión romana y las vicisitudes de la Iglesia en países como Alemania o Francia siguieron moldeando la *Weltanschauung* de los católicos. El secreto de la vitalidad del mito neroniano residía precisamente en su anacrónica actualidad.

---

<sup>2</sup> Boureau (1993), primera parte, y *Dictionnaire de la papauté*. Ningún papa pisó Letrán entre 1870 y 1929; los sucesores de Pío XI restablecieron la ceremonia en la basílica, aunque sin las implicaciones simbólicas de antaño. Es significativo que los acuerdos que sellaron el fin de la cuestión romana y la reconciliación del pontificado con las autoridades italianas lleven precisamente el nombre de Lateranenses.

### 1.1. *Kulturkampf*: Bismarck contra la Iglesia católica.

El bienio 1870-71 supuso el comienzo de una nueva etapa de tribulaciones para la Iglesia católica. Desde luego, no era la primera vez que el catolicismo atravesaba una situación difícil en los últimos cien años: desde la Revolución, las crisis se habían sucedido con regularidad. Pero esta vez, a diferencia de lo ocurrido en las ocasiones precedentes, no había ya ninguna potencia sobre la que apoyarse, ningún monarca a quien reclamar socorro. Ningún congreso de Viena, ningún Metternich, ningún Luis Bonaparte -o, por decirlo claro, ningún Constantino— escoltaría hasta un puerto seguro la *navicella* de san Pedro. La Iglesia sólo podía contar con sus propias fuerzas. Una tras otras, las reconquistas obtenidas entre 1815 y 1858 se esfumaban. Había llegado un tiempo de *persecución*. La Iglesia se refugiaba en las catacumbas.

Consumada la ocupación de Roma, una ola anticlerical se extendió por todo el continente. Parecía que las fuerzas del infierno hubiesen roto sus cadenas para arrojarse contra la roca que sustentaba la Iglesia. Mientras las crónicas traían de Italia escenas propias de la Roma de Nerón, en la católica España, en cuyo parlamento se permitía la blasfemia de oradores ateos, los obispos denunciaban agravios y atropellos que encerraban *una odiosidad cual en tiempos neronianos*<sup>3</sup>. Ningún país de Europa, católico, ortodoxo o protestante, se libraba de los reproches: Portugal era víctima de un *feroz masonismo*; la Confederación helvética expulsaba a los obispos; el Zar oprimía a los polacos católicos, y perseguía con saña a los uniats fieles a Roma; la Sublime Puerta alentaba el cisma de Armenia, y hasta el monarca austro-húngaro permitía la revisión de las leyes confesionales de su Imperio, reforzando la tendencia separatista del josefinismo<sup>4</sup>. Según la prensa neocatólica, la Iglesia tenía un sólo gobierno verdaderamente amigo en todo el mundo: el de la República del Ecuador, presidida por el ultramontano García Moreno, hasta que un atentado, tramado en

---

<sup>3</sup> *La cruz*, II, 1873: “Protestas de los pueblos en defensa de sus Iglesias”. Se refiere al proyecto republicano de tasar los templos (11-6-1873).

<sup>4</sup> Alocución de Pío IX, reproducida en *La cruz*, 1872, vol. I.

Dios sabe que antro masónico, puso fin a su vida en 1873<sup>5</sup>. Todos los gobiernos estaban implicados en el diabólico complot; todas las logias obedecían instrucciones secretísimas. Pero nadie ignoraba cuál era el centro de esa gran conjura subterránea: el nuevo Reich alemán.

Como en los tiempos de los Staufen, un emperador germánico intentaba someter al pontificado: sólo que esta vez era un protestante quien ceñía la corona imperial. La paz de la que la Iglesia había gozado en los estados alemanes tras las guerras de Napoleón se había roto como consecuencia de la victoria del nacionalismo *klein-deutsch*. Esta versión limitada del pangermanismo excluía a la católica Austria del Reich, y sometía a los estados católicos del sur a la hegemonía protestante de Prusia. La paz de Westfalia, aquella que hizo un día de la católica Francia la primera potencia del continente, se había roto, y la querella religiosa, dormida durante siglos, volvía a estallar: muchos agoreros pensaban que Europa entraba en una segunda era de guerras religiosas... en pleno despegue de la segunda Revolución industrial.

Cegados por el rencor provocado por la caída de Roma, muchos ultramontanos se habían alegrado en un primer momento de la tragedia parisina, confundiendo a los ulanos prusianos con los hunos, y proclamando la llegada del nuevo Atila, azote de Dios enviado por la Providencia para castigar las maldades del emperador y de su abominable Babilonia<sup>6</sup>.

El *Kulturkampf* empezó en los estados católicos del sur -Baden y Baviera- pero muy pronto se extendió hacia el norte. A partir de la unificación, Bismarck la convertiría en pieza fundamental de su política interior. Tras derrotar a los dos imperios católicos, el todopoderoso canciller -decidido a eliminar cualquier rastro de oposición al Imperio- había declarado la guerra al catolicismo<sup>7</sup>. Es justo en vísperas de esta campaña, una de las más duras emprendida por una gran potencia contra la Iglesia en los tiempos modernos, que Pío IX, empujado por el ala más radical de su

---

<sup>5</sup> Oración fúnebre pronunciada por el Dr. D. M. Garcés en las exequias del aniversario de la muerte del Excmo. Sr. D. G. García Moreno. *La cruz*, 1877, vol. I.

<sup>6</sup> El cardenal Bonnechose, el mismo a quien Pío IX regalara la estatuilla de *Quo vadis?*, adoptaría durante en el sitio de Ruán por las tropas prusianas el papel de *defensor civitatis*, siguiendo la tradición de la época de los hunos. Es el tema que Rafael representa en su célebre fresco, en el que León I defiende Roma frente a Atila.

<sup>7</sup> Rovin (1956), *pássim*.

entorno ultramontano, había estado a punto de arrojarse en brazos de su peor enemigo. Es de ese error de consecuencias formidables que le había salvado la inspiración divina, o simplemente el recuerdo de la escena de *Quo vadis?* En 1873, la prensa ultramontana consideraba al canciller alemán el gran maestro de la conjuración universal contra la Iglesia: *Piénsese lo que se quiera, y mírese a cualquier parte, en todas veis el nombre de Prusia y a lo mejor se recuerda a Bismarck. Bismarck en Berlín; el acólito de Bismarck en Roma; los sectarios de Bismarck en Madrid. Y es natural: como que ese es el gran negocio del mundo, la campaña emprendida bajo la conducta del generalísimo Bismarck contra la Iglesia católica*<sup>8</sup>.

Aunque, en sentido estricto, el término *Kulturkampf* designa hoy en la historiografía una fase concreta de la política interior alemana de 1871 a 1878, en estos años, y especialmente en torno al año clave de 1873, el fenómeno revistió un carácter continental. En el exterior, el principal objetivo de Bismarck era urdir un cerco diplomático en torno al catolicismo, representado en lo político por Francia, al tiempo que atraía a Austria hacia su propia órbita, separando a su Majestad apostólica del sucesor del Apóstol. Su primer y espectacular triunfo fue la alianza de los Tres Emperadores en 1873, que los ultramontanos interpretaba una vez más como parte del plan general contra el catolicismo: *Se reúnen emperadores y reyes en Berlín, no sabemos para qué. Los internacionalistas van extendiéndose por toda Europa y toman posiciones. También toma posiciones el cólera morbo... Estado general de Europa: los emperadores charlando en Berlín; Víctor Manuel divirtiéndose en Roma; El Papa gimiendo en el Vaticano; el cólera y la Internacional por Europa, y cinco millones de soldados además de la Internacional y del cólera*<sup>9</sup>.

En mayo de ese mismo año, las leyes de la enseñanza -*Maigesetze*- colocaban a los católicos del Reich en una situación desesperada. En un discurso en el *Reichstag*, un diputado católico había comparado a los obispos alemanes con mártires negándose a quemar incienso ante los emperadores romanos. *La horrible tiranía de la ley salta a los ojos y recuerda los ukases de Nicolás de Rusia contra los infelices polacos y los edictos de Nerón y Domiciano contra los primitivos cristianos*, afirmaba una publicación española a propósito

---

<sup>8</sup> *La Regeneración*, 11-7-1872: “Berlín, Roma, Madrid”.

<sup>9</sup> *La Regeneración*, 3-9-1872



de esta primera ofensiva legislativa<sup>10</sup>. El clima estaba además enrarecido a causa de la tensión provocada por el cisma de los anti-infabilistas, el que muchos veían el germen de una segunda Reforma, o por lo menos de un segundo cisma de Occidente. Döllinger auguraba al catolicismo ultramontano un destino semejante al de la Iglesia aviñonense: *Con el nuevo dogma, el círculo de la Iglesia católica será cada vez más reducido; hasta tal punto, quizás, que el mundo volverá a asistir al espectáculo que ya diera un papa en el siglo XV. Benedicto XIII (Pedro de Luna), en efecto, desde lo alto de las rocas de su castillo de Peñíscola, anatematizaba a la Cristiandad entera que se negaba a reconocerle, y, después de haber sido solemnemente depuesto por el concilio de Constanza (1417) y haber visto el número de sus partidarios reducirse hasta unas pocas cabezas, clamaba: ‘no es en Constanza, sino en Peñíscola, donde toda la Iglesia se encuentra reunida, como en otro tiempo toda la humanidad se reunió en el Arca de Noé’*<sup>11</sup>.

Por si fuera poco, Bismarck, movido por un celo que los ultramontanos creían sinceramente diabólico, no se había contentado con perseguir a los católicos en Alemania: el “nuevo Atila” se había atrevido a ir más allá que el primero, detenido a las puertas de Roma por la espada del apóstol, amenazando la supervivencia misma de la Iglesia. El canciller había anunciado su disposición a intervenir en la elección del sucesor de Pío IX, a través del ejercicio del derecho de veto de las potencias. Incluso se sabía el nombre de su candidato: el cardenal Hohenlohe (Gustav Adolf, príncipe de Hohenlohe-Schillingsfürst, 1823-1896), enemigo de los ultramontanos<sup>12</sup>. En 1871, el rechazo de este prelado como embajador del Imperio ante la Santa Sede condujo a la ruptura de relaciones diplomáticas: la célebre frase de Bismarck *-Nach Canossa geben wir nicht*, no iremos a Canossa<sup>13</sup>- traía a los católicos el recuerdo de la querella de las investiduras, las luchas medievales entre el Imperio y el Sacerdocio. Mientras, en el campo de sus adversarios, se resucitaba el recuerdo de la Roma de los Borgia: no en vano, el

---

<sup>10</sup> *La cruz*, I, 1873, pág. 467.

<sup>11</sup> Döllinger (1869), pág. 235.

<sup>12</sup> *La Regeneración*, 25-6-72. En 7-8-72 reproduce una nota procedente de la prensa alemana: una interpretación de la profecía de San Malaquías como anuncio de un próximo cisma. El lema *Lumen in coelo* correspondería al papa ultramontano, en tanto que su rival llevaría el lema *Ignis Ardens*, que, según el cronista, era la traducción latina del apellido “Hohenlohe”.

<sup>13</sup> Se refería a la humillación del emperador Enrique IV ante el papa Gregorio VII, en 1077.

propio cardenal Hohenlohe vivía atemorizado por un posible envenenamiento<sup>14</sup>. Se decía que el cardenal hacía probar el vino de misa a un clérigo antes de celebrarla, pues temía que los jesuitas lo envenenaran. Una serie de muertes sospechosas de sacerdotes liberales en los últimos años contribuían a alimentar su temor<sup>15</sup>.

En todo caso, desde el punto de vista ultramontano, la elección de un antipapa no era una posibilidad remota, en una ciudad dominada por las logias masónicas y el ejército del enemigo, con la primera potencia católica del mundo sumida en la derrota<sup>16</sup>. La Cuestión romana se convirtió en un factor de desestabilización en una Europa que aún no había asimilado la nueva situación derivada de la caída del Segundo Imperio francés, y el ascenso del Reich alemán. Los temores italianos a un cónclave celebrado en Niza, Malta o Suiza<sup>17</sup>, coincidían con los intentos de los ultramontanos más radicales por trasladarlo a territorio austriaco<sup>18</sup>. El propio papa había previsto unas detalladas instrucciones para que el cónclave, en caso de peligro, se celebrara fuera de Roma<sup>19</sup>.

Tras la muerte de Luis Bonaparte, Bismarck será junto a Víctor Manuel uno de los personajes más frecuentemente asimilados a Nerón. Castelar, viajero de paso por Italia en los últimos años de Pío IX, resumía así la opinión de los ultramontanos acerca del “diabólico canciller”:

*La crítica moderna pretende que se escribió el libro del Apocalipsis al comienzo de las persecuciones contra los cristianos, y que el Antecristo, allí tan siniestramente pintado, no es otro sino el hijo de Agripina, el célebre emperador Nerón. De la disputa entre el demócrata y el ultramontano de nuestro viaje deduje que hoy el Antecristo ha dejado por completo su antigua forma,*

---

<sup>14</sup> Kertzer (2004), pág. 281. Hohenlohe también atribuía al envenenamiento la muerte súbita de Monseñor Carini, con solo 51 años. Su muerte había puesto fin a unas conversaciones secretas con el gobierno italiano (Kertzer, 2004, pág. 288).

<sup>15</sup> Recientemente han salido a la luz documentos vaticanos que justifican el temor. Al parecer, su propia prima había sido envenenada. La historia real, sacada de los archivos secretos del Vaticano, parece la fantasía desbocada de un panfletista anticlerical, e incluye a uno de los teólogos de la infalibilidad, el jesuita Joseph Kleugten, envuelto en casos de desenfreno sexual y envenenamiento, junto con monjas libertinas. Daría para una novela de Umberto Eco. Wolf (2013).

<sup>16</sup> Kertzer (2004), pág. 139.

<sup>17</sup> Kertzer (2004), pág. 142-146.

<sup>18</sup> Kertzer (2004), pág. 142.

<sup>19</sup> Kertzer (2004), pág. 146.

*como la serpiente del mal, para encarnarse, a manera de dios indio, en la persona del canceller alemán*<sup>20</sup>.

Los últimos años de Pío IX fueron amargos. Muchos observadores pensaban, al igual que Renan, que el fin del poder temporal prologaba la rápida decadencia de la institución pontificia. Para los ultramontanos, eso significaba el cumplimiento de las profecías del Apocalipsis<sup>21</sup>. Aunque la Iglesia sobrevivió, los tiempos de tribulaciones imprimieron una huella indeleble en la conciencia de los católicos. La peculiar *Weltanschauung* ultramontana que se formó en esos años críticos serviría la matriz del mito neroniano.

## 1.2. El temor a un antipapa.

Eliade explica así el mecanismo mítico de repetición: los valores auténticos de cualquier acto humano (nosotros diríamos, de cualquier acontecimiento histórico) sólo se explican en tanto en cuanto repitan un arquetipo mítico<sup>22</sup>: esa es la esencia del concepto del 'eterno retorno'. En la *Weltanschauung* ultramontana, la historia se repite incesantemente.

Esto explica la paradoja que los textos ultramontanos, a los que bien podemos de denominar "antihistóricos" o "arquetípicos", rebosen de paralelismos históricos, alusiones al pasado, viejas citas: hasta el punto de constituir un "código" o lenguaje particular. En el fondo, es una manera de negar la historia: porque una historia que se repite deja de ser *historia*. Podemos observar cómo funciona este mecanismo en una cuestión ligada a la que revivió la leyenda de *Quo Vadis?* Ya vimos cómo la aparición de Cristo a Pedro en tiempos de Nerón servía para explicar el comportamiento de Pío IX en una situación comparable (los ultramontanos dirían idéntica). Ahora bien, en 1878 hubo un momento crítico, que planteaba el mismo problema, pero exigía una solución diferente: el primer cónclave tras la ocupación italiana<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Castelar (1875): "Conversaciones de viajeros", pág. 363.

<sup>21</sup> Vid. opinión de Döllinger sobre el milenarismo ultramontano, cap. I.

<sup>22</sup> Eliade (1985), pág. 15. Estos hechos *no están vinculados a su magnitud física bruta, sino a la calidad que les da el ser reproducción de un acto primordial, repetición de un ejemplar mítico [...]. [...] el hombre arcaico no conoce ningún acto que no haya sido planteado y vivido anteriormente por otro, 'otro que no era un hombre'.*

<sup>23</sup> Una descripción de la situación, desde el punto de vista ultramontano, en Ferreiroa (1878) y folleto anónimo (1887).

En 9 enero de 1878 los ultramontanos recibieron con alborozo una noticia inesperada: tras tantos años obsesionados por la frágil salud del papa, el usurpador, veintiséis años más joven que él, había muerto prematuramente tras una enfermedad fulminante. El tópico de los castigos ejemplares -un tanto maltrecho desde los tiempos de la muerte de Napoleón III, dada la salud de hierro de Bismarck-, vivía su hora de suprema gloria: una vez más, la espada flamígera del Apóstol hería a cualquiera que se atreviese a disputar la posesión de la Ciudad Santa. Por si fuera poco, la Providencia había mostrado su juicio inapelable, a través de una coincidencia: tanto Napoleón III como Víctor Manuel habían muerto un 9 de enero<sup>24</sup>. Desde entonces, aquella efemérides luctuosa, convertida en clarísimo ejemplo de *Misericordia divina* (sic), pasó a engrosar el prolijo capítulo de méritos papales: [...] *es de notar que después de tantas persecuciones como ha sufrido Pío IX, vio morir a Napoleón llamado el Grande, que arrancó la ciudad eterna a Pío VII, vio morir a Napoleón III después de haber sido destronado, el cual abrió la puerta de Roma a Víctor Manuel, y finalmente el rey de Italia murió antes que Pío IX, según este había predicho*<sup>25</sup>. A decir verdad, Pío IX, más clemente que sus fanáticos seguidores, había levantado la excomunión de su enemigo para permitirle recibir los últimos sacramentos. También él estaba a punto de rendir cuentas ante el Juez inapelable; veintinueve días después, el 7 de febrero, el papa seguía al rey en la tumba.

En pocos días, los ultramontanos habían pasado de la euforia al pánico. La prensa católica publicaba necrológicas que insistían en la identificación del papa Mastai con Pedro y recordaban insistentemente su martirio, pero el relato de los sufrimientos del último papa no conseguía distraer la atención, ocupada en los peligros del momento delicado que se aproximaba. El cónclave de 1878 fue en muchos aspectos el negativo perfecto de 1846. La situación no era menos crítica, pero esta vez no se esperaba al papa angélico: se temía un antipapa.

En 1873, la conmemoración del primer centenario del breve *Dominus ac Redemptur*, por el que Clemente XIV había extinguido la Compañía de Jesús, había servido de excusa para la publicación de abundantes estudios históricos sobre aquel asunto. En algunos de ellos se denunciaba la ilegitimidad de aquel incómodo acto

---

<sup>24</sup> Kertzer (2004), pág. 126.

<sup>25</sup> Anónimo (1878).

papal, que suponía un verdadero dilema: por definición, los ultramontanos no podían cuestionar una orden del papa; pero, por otro lado, ¿cómo admitir la decisión de extinguir de la más ultramontana de las órdenes religiosas?

Algunos historiadores cercanos a la Compañía afirmaban que Clemente XIV había debido su ascenso a la Santa Sede a la promesa que hizo a los embajadores de la casa de Borbón -que disponían de dos cardenales con derecho de exclusión en el cónclave- de abolir la compañía. De ser así, su acción habría resultado simoniaca, y como tal, canónicamente inválida. El argumento no carecía de peligros: pues, en el fondo, daba la razón a los que pensaban que el papa no gozaba del privilegio de la infalibilidad. En cualquier caso, no se discutía una oscura cuestión de derecho canónico, que sólo interesara a los eruditos: en 1873 -el año de las *Maigesetze* de Bismarck- la invalidez de la decisión de 1773 era un claro precedente al que acudir, si el sucesor de Pío IX se hubiese mostrado más transigente con los príncipes, *el liberalismo y la civilización moderna* de lo que los ultramontanos estaban dispuestos a admitir. Y es que los anti-infabilistas no eran los únicos en amenazar la unidad de la Iglesia<sup>26</sup>.

Otro de los acontecimientos históricos recordado con insistencia era la elección de Pío VII en Venecia, bajo soberanía austriaca: ese precedente recordaba que la celebración del cónclave en Roma no era una necesidad canónica; si la situación era tan grave, lo más conveniente sería que los cardenales se reunieran en lugar seguro. El partido de los *zelanti* era partidario de ponerse de nuevo bajo la protección del emperador austriaco<sup>27</sup>. Entre tanto, el gobierno italiano temía sobre todo que el cónclave tuviera lugar en Francia, y que fuera elegido alguno de los cardenales que favorecían la división de Italia<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Para observar el largo proceso de incubación del problema del nuevo cónclave puede ser útil el artículo titulado “El gran peligro” (*La Regeneración*, publicado por entregas en 22-6-1872, 25.6.72, 27.6.72, 1.7.72, y 10.7.72). El título aludía a un supuesto complot masónico, dirigido por Bismarck, elegir un pontífice contrario a los ultramontanos, que se comprometiera a deshacer la obra de Pío IX. El precedente que se denunciaba era la decisión de Clemente XIV de suspender la Compañía: según la publicación, detrás de ese acto simoniaco se encontraban Pombal, la Pompadour y Voltaire. La prensa de todas las tendencias se hizo eco de la cuestión. Vid., p.ej, una publicación liberal, *El debate*, 4.7.72: “El futuro papa y Alemania”.

<sup>27</sup> Kertzer (2004), pág. 140.

<sup>28</sup> Kertzer (2004), pág. 143.

El factor temporal era la clave: la rapidez de los modernos medios de transporte facilitaba la presencia en el cónclave de los cardenales ajenos al ambiente romano. Cuanto más corto fuera el período entre la muerte del papa y la elección de su sucesor, más difícil sería la injerencia de las potencias. Por otro lado, la acusación de que Pío IX estaba intentado determinar la persona de su sucesor -un derecho exclusivo del Sacro Colegio- podía agravar el cisma, especialmente en Alemania y Austria, donde muchos católicos miraban con suspicacia el ambiente enrarecido de la curia romana, a la que consideraban germanófoba. En 1874 la publicación en la prensa alemana de una bula apócrifa -*Apostolicae Sedis Munus*- que preveía un procedimiento de urgencia para elegir al nuevo papa inmediatamente después de la muerte de Pío IX, provocó un gran escándalo: los desmentidos del Vaticano no impidieron que Bismarck reiterara su amenaza de no reconocer a un papa que hubiera sido elegido de acuerdo con reglas diferentes de las tradicionales<sup>29</sup>.

Finalmente, el cónclave de 1878 se celebró en el Vaticano y fue uno de los más cortos de la historia: duró apenas treinta y seis horas, sin duda para impedir que las potencias invocaran el temido recurso al veto, contra el que Pío IX había publicado unos meses antes un decreto<sup>30</sup>. De hecho, ese cónclave fue seguramente el primero en mucho tiempo en el que ese derecho no contribuyó a modificar el resultado de la elección. Todavía en el cónclave de 1903 el representante del emperador austriaco intentó ejercer la exclusión en contra del cardenal Rampolla, francófilo, cuando éste iba ganando la votación: pese a las protestas de los cardenales, la balanza se inclinó a partir de ese momento del lado del cardenal Sarto: Pío X<sup>31</sup>. En 1903, el intento de aplicar el derecho de veto causó un pequeño escándalo; en 1878, hubiera provocado un cisma.

Doce días después de haber iniciado los funerales de Pío IX en calidad de camarlengo, el cardenal Pecci era ya León XIII. La prensa ultramontana mostró una sospechosa insistencia en proclamar la legitimidad del proceso, lo que revela hasta qué punto estaba extendido en círculos extremistas, que añoraban la intransigencia de Pío IX y temían menor firmeza en su sucesor (de quien se decía que había sido enemigo

---

<sup>29</sup> Vid. un concienzudo análisis de las maniobras del papa y sus enemigos en torno a la cuestión del cónclave en Kertzer (2004), cap. 11, "Picking a New Pope", pág. 137 y ss.

<sup>30</sup> El 10 de octubre de 1877.

<sup>31</sup> Kertzer (2004), pág. 291.

de Antonelli), el temor a la existencia de algún manejo secreto para torcer la voluntad de los cardenales: *Pedro revive en León XIII, y todo continuará obedeciendo a la lógica de los principios y a la razón inalterable de las cosas. Lo que era ayer verdad, verdad será hoy también; lo que ayer era error, error será hoy, y verdad y error caminarán de este modo en perfecta disconcordancia (sic) y en lucha sin tregua hasta la consumación de los siglos. No busque conciliaciones con León XIII quien no pudo hallarlas con Pío IX*<sup>32</sup>, afirmaba una revista católica en el número en el que daba la noticia de la elección, desmintiendo el talante conciliador del nuevo papa del que hablaban la mayoría de las publicaciones. En España incluso se publicó el testimonio de un asistente al cónclave para *esclarecer la verdad, oscurecida por multitud de inexactitudes, en lo referente al último cónclave y a la elección del actual pontífice N. S. P. León decimotercero*<sup>33</sup>, en el que se daba cumplida cuenta tanto de los planes de Bismarck para manejar el cónclave<sup>34</sup> como de las precauciones tomadas para evitar cualquier transgresión de sus más estrictas normas, añadiendo incluso una lista pormenorizada de todos los conclavistas.

Y efectivamente, el problema planteado no era baladí: ¿cómo explicar a los descontentos que el colegio cardenalicio hubiera decidido libremente quedarse en Roma para elegir al nuevo Papa, si la prensa oficial y oficiosa del Vaticano llevaba años denunciando con tono apocalíptico las maniobras de Bismarck para elegir una antipapa con la colaboración del ocupante? La Roma neroniana no podía servir en este caso: la constitución del Sacro colegio y las reglas de la elección eran demasiado recientes como para que pudiera buscarse precedentes válidos en el tiempo primordial de la fundación de la Iglesia. Sin embargo, en su defecto, había otro precedente que podía explicar la decisión de los cardenales. No era difícil dar con él: la casualidad (o quizás la Providencia) había querido que la elección de León XIII coincidiese exactamente con la conmemoración del quinto centenario del gran Cisma de Occidente.

---

<sup>32</sup> *La ilustración católica*, 24.2.1878

<sup>33</sup> Mullé de la Cerda (1878), pág. 7. También se puede considerar el opúsculo de Ferreioroa (1878) como destinado a tranquilizar a los que temían veleidades liberales en León XIII. En esta obra se describen también las maniobras de Bismarck (guiado por *su odio a la raza latina y al pontificado*, pág. 265), las dudas acerca de celebrar en cónclave en Roma o en otro lugar, e incluso las razones por las que se anularon alguno de los primeros escrutinios durante el cónclave (debido, al parecer, a que algunos cardenales habían sellado sus papeletas con sus armas; pág. 298-299).

<sup>34</sup> Mullé de la Cerda (1878), pág. 100.

### 1.3. El aniversario del cisma de Occidente

En 1378, un año después del retorno de la corte pontificia de su largo exilio en Aviñón, el fallecimiento de Gregorio IX había ocasionado gran agitación en Roma. Se rumoreaba que el papa estaba arrepentido de haber abandonado la ciudad del Ródano, y que la muerte le había arrebatado justo en el momento en que proyectaba abandonar definitivamente la ingrata Italia. Aunque Roma había recibido a su obispo con entusiasmo, en el resto de sus estados las comunas se habían alzado en contra de su dominio, desmintiendo así las promesas de Catalina de Siena, que le había asegurado el sometimiento filial del país. La muerte del pontífice sorprendió a una buena parte de los cardenales en Aviñón. Aunque el cónclave se reunió sin esperarles, el pueblo romano temía que la mayoría francesa inclinara la balanza del lado de uno de sus compatriotas: y es que en Roma estaban presentes nueve cardenales franceses y sólo cuatro italianos, que además resultaban candidatos ilegibles por diversas razones. Si el nuevo papa era francés, nadie podría impedir que la corte retornara a Provenza. Esta vez el cónclave se celebraba en el Vaticano, la nueva seda papal: la antigua residencia del palacio Laterano, destruida por dos incendios durante el exilio aviñonense, había quedado convertida en ruinas. Las campanas de Roma tocaron a rebato, congregando a la población amotinada ante San Pedro, dispuesta a intervenir si no se satisfacían sus deseos.

Presas del pánico, los cardenales optaron por un arzobispo italiano, Bartolomeo Prignano, que sería el último papa elegido sin haber pertenecido al Sacro Colegio. Pero el pueblo, que exigía la elección de un cardenal italiano, no entendió el procedimiento extraordinario empleado. La multitud invadió el palacio y los cardenales, aterrorizados, fingieron que el nuevo papa era un viejo cardenal romano. La pantomima llegó tan lejos, que el tembloroso anciano tuvo que sentarse en el trono revestido de los atributos pontificales para apaciguar al populacho. Durante varios días, el desconcierto fue tal, que la falsa noticia de esta elección fue comunicada a algunas cortes. Aunque más adelante se procedió a la coronación oficial de Prignano como Urbano VI, muchos conservaron dudas acerca de su legitimidad. Y esas dudas se acrecentaron con motivo de su duro enfrentamiento con el Colegio cardenalicio: el



nuevo papa, faltando a los principios más elementales de diplomacia, se mostró insolente y hasta violento con los cardenales.

A los pocos meses de estos acontecimientos, los cardenales descontentos se reunieron en Anagni, declararon canónicamente nula la elección de Urbano por haber sido realizada bajo coacción, y proclamaron a Clemente VII como nuevo papa. Urbano VI depuso a los rebeldes y se rodeó de una nueva curia, creando nuevos cardenales en lugar de los que le habían abandonado. Clemente se instaló en Aviñón, bajo la protección del rey de Francia: el cisma de Occidente había comenzado. La Cristiandad se dividió, atendiendo a criterios más políticos que religiosos. Durante cuarenta años, los cristianos contemplaron escandalizados como dos tiaras, cada una con su respectiva curia, se disputaban la herencia de Pedro. El problema jurídico era difícil de desentrañar: ¿podía considerarse válida la elección de Urbano? ¿Habían obrado los cardenales inspirados por el Espíritu Santo o por el miedo a la turba? La solución de aquel cisma provocó una de las mayores crisis de la historia de la Iglesia<sup>35</sup>.

Con el tiempo, la tradición decidió que fueran los papas romanos, los que siguieron a Urbano, los que debían ser considerados legítimos, en tanto que Clemente y sus sucesores fueron contados entre los antipapas. Pero, de hecho, la solución del cisma, que se retrasó hasta el concilio de Constanza en 1417, pasó por la abdicación de dos de los papas enfrentados -el “romano” Gregorio XII y el “pisano” Juan XXIII-, la condena del tercero -Benedicto XIII, el obstinado “aviñonense” refugiado en Peñíscola-, y la elección de un cuarto, Martín V. El concilio de Constanza fue además la más dura derrota del ultramontanismo, ya muy maltrecho por el escándalo del cisma, en toda su historia. Efectivamente, antes de elegir al nuevo pontífice legítimo, la asamblea de Constanza promulgó unos cánones que afirmaban la superioridad del concilio sobre el papa<sup>36</sup>. Esos textos serían durante siglos el sustento jurídico de todas las teorías cismontanas y regalistas. En 1682, el segundo principio de la Iglesia galicana obligaba precisamente a acatar la doctrina de Constanza a propósito de la superioridad del Concilio general sobre el Pontífice.

El fantasma de Constanza había estado muy presente durante la segunda mitad del pontificado de Pío IX. La controvertida aceptación de los cánones de Constanza

---

<sup>35</sup> Fliche-Martin (1974-2000), vol. XV, y Chamberlin (1985), pps. 137 y ss.

<sup>36</sup> Fliche-Martin (1974-2000), vol. XVI.

por parte de Martín V -un hecho discutible, pues la confusa redacción del documento permitía interpretar que el papa elegido por el concilio no refrendaba la totalidad de sus decisiones- se había utilizado como argumento en contra de la declaración de la infalibilidad pontificia en el concilio Vaticano. Y fue precisamente el miedo a morir durante el concilio, con la mayoría de los obispos reunidos en Roma, lo que hizo que Pío IX dispusiera en 1869 unas instrucciones especiales, que excluían la posibilidad de que se repitiese una situación como la de 1417, cuando el concilio y los cardenales habían actuado de consuno: en caso de muerte del papa, la asamblea quedaría inmediatamente disuelta; sólo el Colegio cardenalicio podría participar en la elección<sup>37</sup>.

En 1878 algunos prelados eran fervientes partidarios de abandonar Roma: el Sacro Colegio debía reunirse bajo protección británica en Malta, o francesa, en Niza o...(aunque cueste creerlo) ¡en Aviñón! Así, pensaban, se levantaría un clamor de indignación en el pueblo cristiano, los romanos se levantarían contra los ocupantes y las potencias se verían obligadas a intervenir para liberar Roma<sup>38</sup>. Pero la mayoría era prudente, y temía que el abandono de Roma permitiera al rey de Italia, manejado por Bismarck, organizar un falso cónclave. De hecho, hacía tiempo que la *sinistra* italiana venía proclamando que ya era hora de que el pueblo romano recuperara su derecho a elegir a su obispo, tal como se acostumbraba a hacer en los siglos de hierro de la Iglesia (pero también, ¡ay!, en la “era de las catacumbas”). El cisma habría sido inevitable. El pontífice ultramontano, elegido por los cardenales, no habría podido volver a Roma: habría languidecido prisionero en cualquier nuevo Peñíscola, olvidado de los príncipes y los pueblos, clamando en el desierto su condición de único y verdadero papa... Nada de exilio pues: el cónclave "legítimo" se celebró en Roma. Afortunadamente para los católicos, no se cumplieron los presagios pesimistas, no hubo antipapa "prusiano", los romanos no apelaron al precedente de 1378 para elegir un papa ajeno al Sacro colegio, ni los viejos-católicos aprovecharon la situación para convertir su secta en Iglesia paralela. El segundo gran Cisma de Occidente no tuvo lugar.

---

<sup>37</sup> *La cruz*, 1872, II, pág. 356: Sobre el primer futuro cónclave. Aquí se califica de “milagrosa” la longevidad de Pío IX, y se compara al emperador alemán con los paganos.

<sup>38</sup> Todavía en 1886, un cardenal le decía a León XIII que el gran error de su antecesor había sido no abandonar Roma nada más producirse la ocupación italiana: ahora, ya era demasiado tarde. Kertzer (2004), pág. 209.

## 2. LEÓN XIII, EL PAPA CAUTIVO.

En 1889, el cardenal-arzobispo de Cartago y de Argel, primado de África, visitó el Vaticano, e hizo ofrenda al Papa de un precioso don: un antiguo relicario, encontrado en las excavaciones arqueológicas de su diócesis.

Monseñor Charles Martial Allemand Lavigerie (1825-1892), era la punta de lanza de la colonización francesa en África, y un ferviente promotor de la reevangelización de la orilla sur de Mediterráneo, hasta el punto de merecer el apelativo de ‘Cecil Rhodes eclesiástico’<sup>39</sup>. El cardenal se sentía sucesor de la obra de San Luis, a quien dedicaría una gigantesca catedral en Cartago<sup>40</sup>. La actividad arqueológica promovida por él en Túnez y Argelia puede considerarse como ‘arqueología política’ o ‘imperialista’, en la estela de las excavaciones que Pío IX había emprendido en las catacumbas romanas unas décadas antes, con objeto de fundar los cimientos del poder temporal sobre *el suelo enrojecido por la sangre de los mártires*. También Lavigerie quería poner de manifiesto que, bajo la corteza infiel, el continente guardaba un precioso substrato cristiano que había que sacar a la luz. La Iglesia africana buscaba sus raíces, regadas con la sangre de los mártires, y reclamaba sus derechos, exactamente igual que lo hacía la Iglesia romana al excavar en las catacumbas.

Desde los años del Segundo Imperio, la arqueología cristiana florecía en tierras norteafricanas. En toda Numidia se descubrían por doquier santuarios dedicados a los mártires, marcados con una frase que bien podría resumir también la actitud de Pío IX y León XIII: « *Fide in Deo et ambula. Si Deus pro nobis, quis aduersus nos?* ».

Sin embargo, aunque los primeros arqueólogos que desenterraron aquellos santuarios lo ignoraban todavía, lo que las piadosas palas del cardenal Lavigerie estaban descubriendo bajo las arenas era ciertamente una cristiandad, y una cristiandad que había regado generosamente de sangre el suelo africano: pero no era una cristiandad católica. En realidad, lo que ponía de manifiesto las excavaciones era que en aquellas tierras, en tiempos de san Agustín, dominaba la iglesia cismática,

---

<sup>39</sup> Frend (1996), pág. 92.

<sup>40</sup> Construida gracias al legado del Conde de Chambord, el último Borbón de la línea legitimista. Frend (1996), pág. 65.

luego herética, de los donatistas<sup>41</sup>. Y hereje donatista era, según todos los indicios, el mártir cuyas reliquias había recibido León XIII.

La redescubrimiento de aquella secta fanática y milenarista, radicalmente opuesta al estado romano, y obsesionada por el martirio voluntario, parece un símbolo apropiado para definir aquel pontificado<sup>42</sup>.

## 2.1. Un exilio imposible

La elección de León XIII coincidió con un cambio afortunado en la coyuntura política del Reich. Necesitado de la colaboración parlamentaria del Zentrum católico, Bismarck había suavizado su cruzada anticlerical, al tiempo que los socialistas sustituían a los ultramontanos como primer objetivo de la represión política. También había mejorado mucho la situación de la Iglesia en España. Aquí, la Restauración borbónica había dado marcha atrás en las medidas anticlericales del Sexenio. Aunque a menudo descontenta y siempre alerta respecto a sus privilegios, la iglesia española ya no podía quejarse de “persecución neroniana”, como en tiempos de Amadeo I o de la Primera República.

Sin embargo, estos cambios esperanzadores fueron pronto empañados por el empeoramiento de la situación en otros lugares. En Francia, la República de monárquicos, reaccionaria y ultramontana, que en 1873 estuvo a punto de restaurar a los Borbones, había celebrado en 1878 el centenario de Voltaire, y en 1879 ya se había transformado en un régimen laico y combativo, que chocaba frontalmente con la Iglesia en temas como la enseñanza. La expulsión de las congregaciones en 1880 volvió a lanzar al otro lado de los Pirineos una nueva oleada de clérigos franceses; la

---

<sup>41</sup> Frend (1996), cap. VI: “Archaeology and Catholicism: Lavigerie, de Vogüé and De Rossi, 1869-1894”, pág. 65 y ss.

<sup>42</sup> Resulta curioso constatar el papel del donatismo en la conversión del teólogo católico que en ese momento mejor representaba la oposición al ultramontanismo fanático y martirial, el cardenal Newman. En la *Apologia pro vita sua*, Newman cuenta como la lectura en 1839 de un artículo del cardenal Wiseman, en el que citaba las palabras de san Agustín contra los donatistas, había provocado una profunda crisis de conciencia que desembocó en el abandono del anglicanismo y la entrada en la Iglesia católica: *For a mere sentence, the words of St Augustine, struck me with a power which I never had felt from any words before... they were like the 'Tolle, lege, — Tolle, lege,' of the child, which converted St Augustine himself. 'Securus judicat orbis terrarum!' By those great words of the ancient Father, interpreting and summing up the long and varied course of ecclesiastical history, the theology of the Via Media was absolutely pulverized* (Newman, *Apologia*, parte 5).

ley Naquet sobre el divorcio, en 1884, produjo consternación y escándalo: olvidado el consuelo que el día de la derrota le había ofrecido, magnánimo, el Sagrado Corazón<sup>43</sup>, Francia había vuelto a defraudar las esperanzas de los que anhelaban un nuevo y definitivo bautizo de Clodoveo. Para los ultramontanos, París volvía a confundirse con la Roma de Nerón.

En Italia las aguas permanecían estancadas desde 1870. Mientras los nacionalistas rechazaban incluso la existencia de “cuestión romana” alguna, y daban por definitivos e indiscutibles los resultados del plebiscito, los ultramontanos se negaban en redondo a reconocer al Estado italiano. Millones de italianos vivían la absurda situación de pertenecer a una Iglesia y un Estado mutuamente incompatibles e irreconciliables.

A lo largo del pontificado de León XIII la tensión entre el Vaticano y el Quirinal no cesaría de aumentar. En 1881, al cumplirse la primera década de la capitalidad italiana de Roma, se produjo una campaña de agitación anticlerical, apoyada por grandes figuras de la intelectualidad europea, como Victor Hugo; por símbolos del *Risogimento*, como Garibaldi, y por figuras muy activas del panorama político italiano, como Giovanni Bovio (1837-1903), al que pronto veremos como promotor del monumento a Giordano Bruno. En las reuniones patrióticas se pedía abiertamente la supresión de la Ley de Garantías<sup>44</sup>.

Pero también del otro lado existía una voluntad provocadora. El traslado de los restos de Pío IX había dado lugar a gravísimos incidentes. El cortejo fúnebre, que atravesaba la ciudad desde el Vaticano a la basílica de San Lorenzo, con cirios y antorchas, fue atacado por grupos anticlericales, a duras penas contenidos por la policía. Al cruzar el Tíber, los restos del papa habían estado a punto de ser arrojados al agua, al grito de “arrojad la carroña al río” proferido por las turbas<sup>45</sup>. Ambos bandos querían dejar claro que la convivencia del papa y el rey en la misma ciudad era imposible.

---

<sup>43</sup> En 1891 se inauguraba aquel monumento, que simbolizaba la humillación de París ante el Sagrado Corazón -devoción jesuítica por excelencia- a la que el arzobispo de París dirigía estas palabras: *Par une admirable et miséricordieuse disposition vous avez placé dans la capitale de notre patrie et sur la terre arrosée du sang de nos martyrs l'église du Vœu national élevée à votre gloire. Vous avez appelé la France pénitente et dévouée à votre royal service* (León XIII (1891), pág. 22).

<sup>44</sup> Kertzer (2004), pág. 195-197.

<sup>45</sup> Fliche-Martin (1974), tomo XXV, y Kertzer (2004), cap. XIII, „The Pope's Body“, pág. 179 y ss.

En ese mismo año se produjo una tentativa formal de encontrar asilo fuera de Italia. El papa envió una carta a Viena que sondeaba acerca de la posibilidad de colocarse bajo la protección austríaca: Salzburgo y Trento eran las sedes propuestas en esta ocasión para el destierro pontificio. La fría respuesta de Francisco José obligó a León XIII a aplazar su decisión. En realidad, la coincidencia de la recrudescencia de la Cuestión romana -que colocaba a Francia e Italia en campos opuestos-, con los conflictos coloniales entre ambas potencias -la ocupación de Túnez por los franceses había provocado un hondo pesar en Italia, que lo consideraba su espacio natural de expansión en África-, empujaba a Italia entre los brazos de Alemania e Italia. Aunque la influencia francesa sobre el Vaticano era moderadora, el gobierno italiano temía una intervención francesa en auxilio del papa; por su parte, Francia consideraba que el mantenimiento del *statu quo* en Roma debilitaba a Italia, y le permitía seguir tomando la iniciativa en la carrera colonial. Las maniobras del Vaticano alteraban el equilibrio de las potencias, y ponían las bases de lo que sería la Triple Alianza<sup>46</sup>.

El agravamiento de las tensiones internacionales hacía temer el estallido de una gran contienda europea. En 1886 el papa planteaba de nuevo la cuestión de su salida de Roma a una comisión de cardenales. En caso de guerra, ¿cuál sería la postura a adoptar? Una vez más, surgieron las consabidas propuestas -Mónaco, Suiza-, y otra vez se planteron las mismas objeciones. Finalmente, la opción que despertaba más adhesiones era España<sup>47</sup>. Un detalle a destacar: la voz más opuesta a la salida de Roma es la de un polaco, el cardenal Włodzimierz Czapki (1834-1888), antiguo nuncio en París. Para Czapki, que conocía de cerca el *Kulturkampf*, ninguna opción sería peor que ponerse en manos de Bismarck<sup>48</sup>.

Sin embargo, la Santa Sede seguía empeñada en contemplar la posibilidad de solicitar la protección de la nueva potencia continental, el Reich alemán. Un enviado del papa intentó en vano conseguir la ayuda austríaca, o al menos seguridades para la

---

<sup>46</sup> Kertzer (2004), pág. 200 y ss. El interés de la Santa Sede era, evidentemente, que una tierra de tanta tradición cristiana como la de san Cipriano y san Agustín quedara bajo el poder de Francia, y no de Italia. De ahí la connivencia de León XIII con el cardenal Lavignerie, pronto elevado a la condición de arzobispo de Cartago y primado de África. Por otro lado, la frustración italiana respecto a Túnez se manifestaría cinematográficamente en la ‘respuesta’ nacionalista a la primera versión de *Quo vadis* (1913): *Cabiria* (1914). cfr., infra, cap. XIX.

<sup>47</sup> Kertzer (2004), pág. 209-212.

<sup>48</sup> Kertzer (2004), pág. 212.

celebración del próximo cónclave, e incluso sondeó a Bismarck. Pero la visita de Guillermo I a la corte italiana en Roma -la primera de un jefe de Estado extranjero desde que se instalara allí la capital– destruyó las esperanzas germánicas del papa. La indignación por la Santa Sede ante tal ofensa se convirtió en humillación cuando la irrupción del Kronprinz en la sala de la audiencia papal al emperador impidió que el papa pudiera plantearle la espinosa cuestión<sup>49</sup>. La opinión pública francesa contemplaba las maniobras ultramontanas ante las potencias centrales con horror: sería como tener a Bismarck instalado en el Vaticano, afirmaba un periódico francés<sup>50</sup>.

En 1889 la crisis se reprodujo con más fuerza: la cuestión del exilio papal, hasta entonces tratada con cierta reserva por todas las partes, saltó en ese año a las páginas de los periódicos, conmoviendo de nuevo a la opinión pública católica: una vez más, san Pedro amenazaba con abandonar Roma a Nerón. La situación venía caldeándose desde hacía varios años. Mientras la prensa y los políticos nacionalistas clamaban por la derogación de la Ley de Garantías, el Vaticano seguía obstinado en su negativa a hacer la menor concesión al Quirinal, intentando además, a veces con éxito, influir con su ejemplo en los gobiernos católicos. Cada visita de estado, tratado o convención internacional provocaba incómodos incidentes diplomáticos. El gobierno Crispi se había señalado como uno de los más encarnizados enemigos de la santa Sede.

## **2.2. La antorchas de Nerón y las hogueras de los papas.**

En junio de 1889, la erección de un monumento dedicado a Giordano Bruno fue la chispa que hizo saltar el escándalo. La *sinistra* anticlerical aprovechó la ocasión para denigrar los aspectos más negativos de la historia eclesiástica: la intolerancia, la crueldad, el fanatismo... todo lo que simbolizaban, en fin, las hogueras de la Inquisición. La Santa Sede respondió con una negativa frontal a permitir este homenaje al “apóstata”; sus enemigos proclamaron entonces a Bruno mártir de la

---

<sup>49</sup> Kertzer (2004), pág. 253 y ss.

<sup>50</sup> Citado por Kertzer (2004), pag. 256.

libertad del pensamiento<sup>51</sup>. Tres siglos después de su muerte, el nolano se había convertido en un símbolo para los enemigos de la Ley de Garantías y de la permanencia del papa en el Vaticano: entre los organizadores del homenaje estaba Giovanni Bovio, que escribiría la dedicatoria del monumento, y que ya en 1869 había escrito una obra de teatro sobre el asunto<sup>52</sup>. Merece la pena que nos detengamos en esta cuestión, pues nos revela algunas claves relacionadas con el mito.

Las “antorchas humanas” del Vaticano, mencionadas en el pasaje de los Anales, se habían convertido en una de las imágenes más importantes del mito neroniano. Renan había llegado a decir de esta fecha: *después del día en el que Jesús expiró en el Gólgota, el de la fiesta de Nerón [alumbrada por las antorchas humanas] fue el más solemne en la historia del cristianismo. La orgía de Nerón fue el gran bautismo de sangre que designó a Roma como la ciudad de los mártires, para desempeñar un papel aparte en la historia del cristianismo, y para ser su segunda ciudad santa. Fue esa la toma de posesión de la colina vaticana por unos triunfadores de un género desconocido hasta entonces*<sup>53</sup>. En este punto, los ultramontanos coincidían plenamente con Renan. Al escoger a Bruno como patrón, los nacionalistas italianos anulaban la “toma de posesión” de los papas sobre la colina vaticana: pues, si las antorchas de Nerón habían dado a los papas algún derecho sobre la ciudad, la hoguera del Campo dei Fiori se lo había quitado.

Aunque la ocupación de la Roma pontificia había sido un paseo militar, el combate mítico por la soberanía no había cesado veinte años después. Hoy, la coexistencia del gobierno italiano y del Estado Vaticano en la misma ciudad nos parece algo natural: en aquella época, cuando los fanáticos de ambos lados negaban la posibilidad de conciliación alguna, la única solución posible parecía ser la expulsión de uno de los dos poderes de la urbe. Muchos ultramontanos estaban convencidos que la infame secta que se había conjurado para acabar con la Iglesia ambicionaba hacerse con el poder total de la Ciudad: *Se sabe que todos los hombres políticos de Italia pertenecen a la Francmasonería, en la que casi todos ellos ocupan los grados más altos... Crispi, por ejemplo, y Lemmi, el supremo director político de la Francmasonería universal,*

---

<sup>51</sup> Un relato pormenorizado de la crisis en Kertzer (2004), cap. XIX, “Giordano Bruno’s Revenge”, pag. 258 y ss.

<sup>52</sup> Bovio (1894).

<sup>53</sup> Renan (1873), pág. 178. Cfr. Perier, capítulo XIII, nota 8.



*se entienden como ladrones de feria [...] El papa de la Francmasonería (Satán es el Maestro), la autoridad suprema dogmática, ha estado y está todavía en América, en Charleston [...]. [Pero ahora, su sede] ya no será Charleston, sino Roma, que se convertirá en la capital dogmática, como es ya la capital política de la Franc-masonería, y Lemmi será, en la propia Roma, el Papa de los francmasones*<sup>54</sup>.

La polémica en torno al monumento dedicado a Giordano Bruno, alimentada por la prensa de uno y otro bando, ocasionó una gran agitación popular. El papa hizo público su temor a que su residencia fuera atacada. La convocatoria del cuerpo diplomático en el Vaticano durante el acto en honor de Bruno para protegerlo con su presencia de un hipotético asalto, dio a los acontecimientos una dimensión internacional. Por fin, el 30 de junio de 1889 el papa hizo un solemne anuncio: tenía la intención de abandonar Roma. Aunque la actitud reticente de los gobiernos católicos y los temores de la curia ante una decisión irreparable impidieron finalmente el exilio, la cuestión aún habría de plantearse en varias ocasiones más en la década de 1890, cuando se llegó a sondear a los gobiernos de París y Madrid, obteniendo en ambos casos respuestas corteses, pero disuasorias<sup>55</sup>.

Al igual que había ocurrido con su antecesor, para las masas católicas León XIII era el mártir cautivo del Vaticano. La devoción popular hacía el papa, sincera pero a menudo mal orientada por los líderes ultramontanos, sometía de hecho al papa a una estrecha vigilancia. En cierta forma, podría decirse que el pontífice era efectivamente prisionero, pero no tanto de los ejércitos italianos como de sus propios partidarios, que juzgaban con severidad y desconfianza cualquier gesto que pudiera interpretarse como una relajación de la condena al liberalismo, como una traición al espíritu del Syllabus. Un observador italiano reconocía: *Mi opinión es que Su Santidad es realmente prisionero en el Vaticano, pero no, como lo pretende el partido católico intransigente, a causa de la situación en que le mantiene el gobierno italiano, sino de la línea de conducta que le han impuesto los ultramontanos*<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> Goulet (1972), pág. 166. Es una cita de la *Revue Catholique de Contances*, 1893.

<sup>55</sup> Vid. una entrevista entre Cánovas y Rampolla sobre el asunto, en Robles (1988), pág. 336. También Kertzer (2004), pág. 275-277. Se hablaba de Barcelona, Granada o Sevilla como posibles sedes, y hasta se rumoreaba que se discutía de qué palacio real convendría más al papa.

<sup>56</sup> Boyer D'Agen (1892). Se trata de las declaraciones del orientalista y escritor Angelo de Gubernatis: *Mon idée est que Sa Sainteté est réellement prisonnière au Vatican, et non pas, comme le prétend le*

### 2.3. El secuestro del papa: *Los sótanos del Vaticano*.

La fama de León XIII corrió una suerte inversa a la de su predecesor: el papa Mastai, que había sido aclamado por los liberales al principio de su pontificado, acabó siendo el ídolo de los integristas<sup>57</sup>, mientras que el papa Pecci, cuya elección, pasados los primeros momentos de nerviosismo, había sido acogida con alivio por éstos, se convirtió más tarde en la esperanza de los católicos que creían posible la reconciliación de la Iglesia con el siglo. La presión de los ultramontanos contra su jefe natural se fue intensificando a lo largo de su pontificado. El temor expresado por el papa a un secuestro -que le había llevado a escribir un *motu proprio* en 1884 contemplando esta posibilidad<sup>58</sup>- tenía ahora el efecto contraproducente de poner en duda cualquier decisión que contraviniera los deseos de sus propios partidarios. Paradójicamente, el papa infalible estaba sometido a una estrecha vigilancia, y cualquier desviación podía ser denunciada como fruto de la presión de las fuerzas infernales que dominaban la urbe.

En 1885, la negativa de la Santa Sede a apoyar al pretendiente carlista ocasionó la ruptura entre este partido y los neocatólicos en España. En 1890 el papa dirigió la encíclica *Sapientiae Christianae* contra los que intentaban utilizar la religión como instrumento para obtener sus propios fines políticos: una alusión transparente a los legitimistas. Estos, que ya se habían sentido traicionados una vez por el apoyo a Luis Bonaparte en 1851, pensaron ahora que el papa se había hecho republicano.

Unos meses después estalló otro escándalo: durante un discurso en Argel el cardenal Lavigerie había pronunciado una palabra fatídica: *ralliement* (“adhesión”, se entiende que de los católicos a la República). En realidad, la política papal era pragmática e inteligente, y tenía muy en cuenta la situación de Francia como

---

*parti catholique intransigeant étranger, à cause de la situation que le gouvernement italien lui a faite, mais à cause de la ligne de conduite que les ultramontains lui ont imposée.*

<sup>57</sup> La primera reacción de la *Civiltà cattolica* fue de expectación, ante la posibilidad de que León XIII abandonara la pretensión de seguir siendo un prisionero en el Vaticano y aceptase la Ley de Garantías (Kertzer, 2004, pps. 160-161.). Pero las dudas se disiparon, sobre todo cuando el papa corrigió a los obispos romanos demasiado complacientes con las autoridades civiles (Kertzer, 2004, pág. 167 y ss.)

<sup>58</sup> Kertzer (2004), pág. 208.

principal potencia colonial católica. El cardenal Lavigerie afirmaba que sus misioneros seguían la bandera de Francia, sin preocuparse de las manos que la empuñaban<sup>59</sup>, y ciertamente esa era la política que más podía beneficiar a la Santa Sede, habida cuenta que, durante la Tercera República, el territorio controlado por Francia aumentaría en nueve millones de kilómetros cuadrados. La relación entre colonialismo y evangelización estaba detrás del apoyo pontificio a Francia en contra de Italia, que precisamente en estos años viviría la frustración de su aventura colonial<sup>60</sup>. Pero estas componendas no podían agradar al ultramontanismo francés, ferozmente legitimista. La idea de un papa ‘republicano’ horrorizaba a los ‘*bien pensants*’.

En 1891 la publicación de *Rerum Novarum*, la encíclica social de León XIII, desató las iras de los intransigentes. En 1892 la encíclica *Inter innumeras sollicitudines*, que reiteraba el consejo de *ralliement*, como medio para conseguir por vía parlamentaria la derogación de la legislación antieclesiástica, provocó una profunda crisis en el catolicismo francés. Debemos a la brillante pluma de André Gide (1869-1951) esta curiosa evocación del clima en que vivía el catolicismo europeo en vísperas de la aparición de *Quo vadis?*:

*Que el representante de Dios sobre la tierra haya podido ser arrebatado de la Santa Sede y, por una operación del Quirinal, sustraído de alguna manera a la cristiandad entera, es un problema muy espinoso que no tengo en absoluto la temeridad de plantear. Pero es un hecho “histórico” que, hacia finales del año 1893, corrió un rumor acerca de este asunto; es patente que muchas almas piadosas se conmovieron por él. Algunos diarios hablaron del tema de manera medrosa; se les hizo callar. Un folleto sobre este asunto apareció en Saint Malo; fue secuestrado. No era sólo el partido franc-masón el que estaba interesado en que se ocultara el relato de tan abominable fechoría; tampoco el partido católico quiso apoyar, ni se resignó a cubrir, las colectas extraordinarias que se emprendieron inmediatamente por este motivo. Y sin duda gran número de almas piadosas fueron expoliadas (se calcula en cerca de medio millón las sumas recogidas o*

---

<sup>59</sup> Frend (1996), pág. 73.

<sup>60</sup> Kertzer (2004), pág. 226. De hecho, la posibilidad de perder ese apoyo francés a las misiones era un argumento utilizado en contra del acercamiento a Italia. Por otro lado, la caída del anticlerical Crispi se debió al fracaso de su intento de conquista de Etiopía, en 1896.

*dispersadas en esta ocasión), pero sigue siendo dudoso si todos los que recibían los fondos eran verdaderos devotos o, a veces, más bien unos canallas [...].*<sup>61</sup>

En 1871, orar por la *délivrance de l'Église* significaba rogar a Dios por la vida de Pío IX y por la muerte de sus enemigos; veinte años después, tras la publicación de *De rerum novarum*, las damas francesas de la alta sociedad que organizaban novenas bajo ese lema pretendían en realidad algo muy diferente: rogaban a la *clemencia divina* [por] *la muerte del papa*<sup>62</sup>.

Realmente, debía de ser muy arduo el camino recorrido por un ultramontano para llegar hasta ese extremo. Si León XIII se hubiese comportado como un liberal desde el principio, habría sido posible denunciar su elección como resultado de maniobras fraudulentas en el cónclave, proclamar su ilegitimidad, y negarle obediencia. Pero después de tantos años de acatamiento aquello resultaba impensable. La situación era absurda en sí misma, pues implicaba la misma paradoja lógica que en su día atormentara a los jesuitas disueltos por orden pontificia. En tales circunstancias, solo cabía desear su pronta muerte, por el bien de la Iglesia... o imaginar que el autor de tales abominaciones no era realmente el papa. La inquietud de los ultramontanos terminó por materializarse en una terrible sospecha: puesto que un papa verdadero, elegido por el Espíritu Santo, no podía ser liberal, todas las extrañas acciones del papa se debían a un *complot infernal*: el verdadero León XIII languidecía encerrado *secretamente en una prisión de Estado, que se encuentra al fondo de las catacumbas del Vaticano*<sup>63</sup>, mientras un doble a sueldo de la masonería intentaba destruir la Iglesia, con la ayuda de una parte cismática de la curia.

Los sótanos del Vaticano (*Les caves du Vatican*, 1914): el título de la novela de Gide rebosa de sugerencias. Las mazmorras vaticanas que atrajeran la fantasía de escritores como Stendhal y la atención de eruditos como Gregorovius eran la versión liberal del tópico ultramontano de la Roma subterránea cristiana. Al final de siglo, todos esos símbolos formaban parte del imaginario colectivo, y ya era posible que se intercambiaran los papeles. Para los católicos más intransigentes, temerosos de que León XIII pudiera ser aquel papa liberal soñado por Didier, el que

---

<sup>61</sup> GIDE, André (1994): *Les caves du Vatican*. Paris : Gallimard: pág. 117.

<sup>62</sup> Según Guillemin, Herni: "Leon XIII et les biens-pensants", in *La Nef*, abril 1946; cit. por Goulet (1972), pág. 158.

<sup>63</sup> Goulet (1972), pág. 162. Cita de un artículo publicado en 1893.

Metternich viera tan erróneamente en su predecesor, se fundía en la misma pesadilla con la pía imagen de las catacumbas y la heterodoxa visión de los antros de la Inquisición. Y es que la última década del siglo XIX -la del affaire Dreyfus, la de *Quo vadis?*- fue un momento de gran inquietud espiritual, que propició una atmósfera de máxima exaltación mítica. Una corriente espiritualista procedente del norte, que se manifestaba literariamente en el éxito de la novela rusa y del teatro escandinavo, apuntaba al retorno del irracionalismo romántico.

## 2.4. Roma según Zola.

Un libro rigurosamente contemporáneo de *Quo vadis?* nos permitirá contemplar la cuestión romana desde otro ángulo. Escrito durante 1894, *Roma* (*Rome*) se publicó en 1896, cuando su autor estaba a punto de convertirse en portavoz de la izquierda en un caso, el *Affaire Dreyfus*, que por aquel entonces comenzaba su larga andadura judicial. Zola influirá directamente en la obra de Sienkiewicz, gracias sobre todo a su versión del incendio de París, como tendremos ocasión de comprobar. Aunque en apariencia parece difícil encontrar puntos de coincidencia entre el católico y el ateo, *Roma*, la segunda entrega de la trilogía de las ciudades, comparte algunos de los temas clave de *Quo vadis?*, y es en muchos sentidos su perfecto complementario.

En esta trilogía Zola analizaba el fenómeno religioso contemporáneo. El protagonista de la serie es Pierre Froment: un joven sacerdote, en cuyo nombre simbólico se une el del apóstol y la idea de semilla (*froment* = trigo). *Lourdes* (1894) analizaba la piedad crédula, irracional y milagreira que caracterizaba la *Weltanschauung* ultramontana; *París* (1898) presentaba la religión del futuro.

La novela central de la serie está construida sobre uno de un viejo tópico: *Roma veduta, fede perduta*; aunque, en realidad, no es la fe religiosa lo que Pierre pierde en Roma: ésta ya le había abandonado en la gruta de Lourdes, ante el espectáculo del fanatismo y la superstición. Es la esperanza en una conciliación entre el catolicismo, el socialismo y la ciencia lo que muere para siempre en el Vaticano. La excusa para llevar a su personaje a la ciudad del papa es la defensa ante la congregación del Índice de su libro: *La nueva Roma*.

Según Froment, el carácter revolucionario del mensaje evangélico había sido adulterado por la codicia y la ambición del clero: *Los profetas, socialistas y anarquistas, habían predicado la igualdad social y habían abogado por la destrucción del mundo, si no se convertía a la justicia; también Jesús trae a los desvalidos el odio al rico. Toda su doctrina es una amenaza contra la riqueza, contra la propiedad, y si por el Reino de los Cielos que él prometía se entiende que la paz y la fraternidad llegarían a reinar sobre la tierra, ese Reino vendría a ser, a fin de cuentas, el retorno a la edad de oro de la vida pastoril, el ideal de la comunidad cristiana que parece haber sido realizado por los discípulos que le sucedieron*<sup>64</sup>. Para Froment, la institución pontificia ofrecía la posibilidad de llevar a la práctica aquellos ideales: *En primer término figuraba San Pedro que, impulsado por una inspiración genial, llegó a Roma, inquieto e ignorante, para que se realizasen los oráculos antiguos que habían anunciado la eternidad del Capitolio*<sup>65</sup>. Venía luego un rápido recorrido por la historia del papado hasta llegar... al ansiado papa angélico: *En fin, en la tercera parte de su libro, Pierre había dicho, con frases inflamadas de apóstol, como había de ser el porvenir, ese catolicismo rejuvenecido, que llevaría a las naciones agonizantes la salud y la paz, la Edad de Oro olvidada del cristianismo primitivo. Y, en primer lugar, el comenzaba con un retrato conmovido y glorioso de León XIII, el papa ideal, el predestinado encargado de la salvación de los pueblos*<sup>66</sup>. Incólume a través de los siglos, el ideal medieval de Blanquerna llega hasta Froment: el nuevo Pedro uniría a los cismáticos, convertiría a los herejes, debelaría a los soberbios y sometería a los ricos al mandato imperativo de la caridad. Así se consumaría el advenimiento de la Edad del Espíritu Santo soñada por Joaquín de Fiore: *¡El papa solo, al frente de la federación de los pueblos, soberano de paz, con la simple misión de ser la regla moral, el lazo de caridad y de amor que une a todos los seres! ¿No era esa la realización de las promesas del Cristo? Se acercaba la consumación de los tiempos, la sociedad civil y la sociedad religiosa se superpondrían, de manera tan perfecta que ya no habría más que una; y esa sería la edad de triunfo y de felicidad predicha por todos los profetas, no habría más luchas, no habría más antagonismo entre el cuerpo y el alma, tan solo un maravilloso equilibrio que mataría el mal, que traería sobre la tierra el reino de Dios. ¡Una Roma nueva, centro del mundo, que daría al mundo una nueva religión!*<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup> Zola (1999): pág. 71.

<sup>65</sup> Zola (1999): pág. 73.

<sup>66</sup> Zola (1999): pág. 83.

<sup>67</sup> Zola (1999): pág. 89-90.

El entusiasmo de Froment se enfría al entrar en contacto con la curia: dilaciones y obstáculos alargan su misión, que el joven aprovecha para visitar los monumentos. Pese al tiempo transcurrido, su itinerario no difiere apenas del propuesto por Staël o Stendhal a comienzos de siglo, e incluye las consabidas digresiones acerca de los personajes míticos que poblaban el imaginario de los visitantes de la ciudad santa: emperadores vesánicos, mártires resignados, papas buenos y malos, criminales célebres, enamorados... Por supuesto, Pierre visita el cementerio de san Calixto: *¡Ah!, ¡esas catacumbas de los primeros cristianos, esos asilos de la fe primitiva, cuantas veces las había soñado, en el tiempo inocente del seminario! Y, últimamente, mientras que escribía su libro, ¡cuántas veces se había acordado de ellas, como del vestigio más antiguo y más venerable de esa comunidad de los pequeños y los simples, cuyo retorno predicaba!*<sup>68</sup>. Ese mismo día, por la tarde, Pedro quedará desagradablemente impresionado por la frialdad de los mármoles del Vaticano. La misma desazón que provoca en su espíritu la comparación de ambos extremos arquitectónicos de la cristiandad volverá a experimentarla al ver por primera vez al objeto de sus esperanzas sentado en su trono durante una ceremonia. El espectáculo de la superstición, que ya había revuelto sus entrañas en Lourdes, se añade al de la idolatría papal: ni siquiera el delirio de los buscadores del milagro se podía compara al *ataque de locura que alzó, que arrastró a los peregrinos a los pies del papa*<sup>69</sup>.

La escena central del libro es la entrevista con el propio León XIII -al igual que había hecho en *La débâcle*, Zola introducía en la trama un personaje real -. La imagen angélica que Froment había construido ingenuamente se derrumba. El pontífice, convertido en un estricto censor, rechaza su libro, y se indigna especialmente con la idea de que la Santa Sede debiera transigir en la cuestión de la soberanía: *No y no, Esta tierra de Roma es nuestra, pues nosotros la hemos recibido en herencia de la larga serie de nuestros antecesores, ella es el suelo indestructible, eterno, sobre el que está construida la Santa Iglesia, de tan manera que abandonarla sería querer el derrumbamiento de la Santa Iglesia católica, apostólica y romana*<sup>70</sup>. Mientras se somete humildemente, Froment comprende que *la nueva Roma no se realizará sino, acaso, fuera de Roma, lejos de aquí; y*

---

<sup>68</sup> Zola (1999): pág. 265.

<sup>69</sup> Zola (1999): pág. 347.

<sup>70</sup> Zola (1999): pág. 755.

*solamente allí se despertaría el cristianismo, pues el catolicismo había de morir en su sitio, cuando el último de los papas, clavado a esta tierra de ruinas, desapareciera bajo el último crujido de la cúpula de San Pedro, que se derrumbaría como se había derrumbado el templo de Júpiter capitolino*<sup>71</sup>.

El héroe de Zola no es tan sólo una figura quimérica, engendrada por la imaginación del novelista: Pierre Froment simboliza una forma progresista de ultramontanismo. Entre sus pioneros espirituales podríamos sin duda situar a Lamartine y Lamennais; entre sus sucesores, a los modernistas, y sobre todo a Antonio Fogazzaro (1842-1911), cuya vivencia parece repetir en la realidad, apenas diez años después, la trama imaginada por Zola.

La publicación de *El santo* (*Il santo*, 1905) provocó un enorme escándalo: Fogazzaro, considerado a la sazón como uno de los principales escritores católicos italianos, introducía en su narración la figura de otro Pedro -Pietro Maironi, nombre apenas alterado de aquel ermitaño que llegó a ser durante unos pocos meses del siglo XIII el papa Celestino V: Pietro Morrone-, jardinero en un convento y prototipo del santo reformador. En una de las escenas claves, Pietro -al que se conoce con el nombre de Benedetto- se encuentra con el papa: por su boca inspirada el pontífice conoce los agravios del pueblo contra la curia y el clero, y recibe una admonición acerca de la intransigencia vaticana respecto al Quirinal. Precisamente fue éste uno de los puntos que más problemas causaron al autor, cuyo libro fue incluido en el Índice en 1906. Aunque no fuese el más importante, el caso Fogazzaro fue uno de los acontecimientos de la crisis modernista que más notoriedad alcanzó en la opinión pública<sup>72</sup>.

Pero volvamos a Zola. Camino de París -su Damasco-, Froment tiene una especie de visión justo al abandonar Roma: la Humanidad, avanzando siempre hacia Poniente, llevando consigo la antorcha de la civilización. Uno tras otro, de este a oeste, los imperios se levantan y se desmoronan al paso de la sagrada flama, hundiéndose en el polvo del olvido: Nínive, Babilonia, Tebas y Menfis, Tiro y Sidón, Cartago... *y siguió el sueño de Pierre... ¿acaso no había sido Roma ya alcanzada, no habría llegado también para ella la hora de desaparecer, en esa destrucción que los pueblos en marcha*

---

<sup>71</sup> Zola (1999): pág. 757.

<sup>72</sup> Sobre el “ultramontanismo liberal”, vid. Viedler (1933), pág. 20 y ss.



*dejan continuamente detrás de sí*<sup>73</sup>. Como un contagio, el morbo se ha adueñado del sur de la Península, y ya asciende hasta tocar la capital: pronto su esplendor caduco no será sino un montón de polvo y ruinas, habitadas por serpientes y ratas. La infección seguirá luego hasta traspasar los Alpes: *París al fin, invadido por el sopor invencible, se trocaría en un campo estéril de piedras, erizado de cardos, acompañando en la muerte a Roma, y a Nínive y Babilonia, mientras que los pueblos seguirían su marcha de levante a poniente*<sup>74</sup>.

Y Pierre deja atrás Roma y marcha a París: los acontecimientos de 1870-71 habían unido el destino de ambas ciudades. En el último libro de la serie encontrará consuelo en la capital de la República, la antigua Babilonia imperial, renovada por el fuego de la Comuna: un ideal moral, sin excrecencias dogmáticas, sin recursos teatrales a lo sobrenatural, un sueño de fraternidad ajeno al catolicismo, que conseguirá aplazar por algún tiempo el inexorable avance de la decadencia universal.

A Roma, en cambio, nada puede salvarla ya del cáncer que la corroee; nada, excepto, quizás, un incendio purificador.

### 3. NERÓN Y LA CONSPIRACIÓN JUDÍA

En la década mítica de 1890 se produjo también la cristalización literaria de otro mito historiográfico sobre el que se recortaba la sombra de un complot no muy diferente del que sirviera a Gide como excusa para su burla: la conspiración judía mundial<sup>75</sup>. Es sorprendente comprobar los paralelismos que existieron entre ambos mitos desde su génesis común. Pues, efectivamente, los dos tienen un mismo origen: una interpretación peculiar de la historia del primitivo cristianismo.

Si el mito neroniano se construye sobre la exageración de la persecución del Estado romano, el antijudío se basa sobre la consideración de los compatriotas de Jesús como “pueblo deicida”. En un primer estadio de su desarrollo resulta prácticamente imposible separarles: en la tradición esotérica del Anticristo -la del *Carmen Apologeticum* o Sulpicio Severo- los judíos comparten con Nerón -a veces llamado el “Mesías de los judíos”- el protagonismo de las profecías apocalípticas. Un

---

<sup>73</sup> Zola (1999): pág. 889.

<sup>74</sup> Zola (1999): pág. 892.

<sup>75</sup> Cohn (1983), pássim.

hecho difícil de explicar por la historia, si tenemos en cuenta que el levantamiento de Judea contra las legiones romanas comenzó precisamente durante el imperio de Nerón. Sin embargo, en el siglo XIX historiadores como Harnack o Renan dieron una coartada científica a la consideración de la persecución neroniana como resultado de un contubernio judaico: si Nerón era el perseguidor por antonomasia, los judíos eran las *fontes persecutorum* (otra expresión resucitada de Tertuliano), es decir, el resorte secreto que había movido la animosidad del Estado romano contra los cristianos: *los judíos, antes de la destrucción de Jerusalén, fueron los verdaderos perseguidores de los cristianos, y no desaprovecharon ninguna ocasión para hacerles desaparecer*<sup>76</sup>.

A partir de la Edad Media, los destinos de ambos mitos divergen: mientras que el neroniano sobrevive como corriente subterránea y esotérica, el antijudaísmo cristiano florece y fructifica en las grandes persecuciones de los siglos XII al XVI. Sus caminos vuelven a cruzarse en la Revolución francesa, que, además de provocar -por reacción- el alumbramiento del mito de las catacumbas, originó las primeras teorías que asociaban la subversión social y política a la acción de los judíos. Berruel, el mismo que describiera la Revolución como un complot filosófico, atribuyó más tarde un carácter judaizante a aquella conjura. La identificación de los masones y carbonarios con los judíos se reforzó durante la Restauración. La resurrección del libelo de sangre en 1840, en Siria, fue alentada por los ultramontanos, que contribuyeron a la resurrección de la calumnia antisemita en pleno siglo XIX<sup>77</sup>. La cuestión romana, matriz del mito neroniano, contribuyó también al desarrollo del mito de la conspiración judía. Ya vimos la importancia del “caso Mortara” en la ruptura entre el Vaticano y el Segundo Imperio. Pío IX no dejará pasar ninguna oportunidad de culpar a los judíos de sus sinsabores: como cuando declaraba a la nobleza romana que no podía salir del Vaticano *propter metum Judaeorum*: por miedo a los judíos<sup>78</sup>.

Hacia 1862 se hablaba abiertamente de un complot judío, que intentaba conquistar Roma con ayuda de Mazzini y sus secuaces: se suponía que en el

---

<sup>76</sup> Renan (1873), pág. 161.

<sup>77</sup> Se reprodujeron casos en Hungría (1882), Bohemia (1899) y Rusia (1911). El peor *progrom* en Europa tras la Segunda Guerra Mundial —el de Kielce (Polonia) en 1946—, tuvo como causa la acusación de que los judíos sacrificaban ritualmente niños.

<sup>78</sup> Sylvain (1884), III, pág. 107.

superpoblado subsuelo de la Urbe, además de las raíces de la Iglesia y los refugios de los garibaldinos, se encontraba uno de los centros de la judería mundial<sup>79</sup>.

Pero la aportación más importante del ultramontanismo al desarrollo del mito fue *El judío, el judaísmo y la judeización de los pueblos cristianos* (*Le Juif, le Judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens*), de Roger Gougenot de Mousseaux (1805-1876). El autor había querido que publicación coincidiera con la celebración del concilio, y apareció el año anterior a la caída del poder temporal. Entre otras cosas, afirmaba que los judíos odiaban a Roma como sede del catolicismo, y dirigían contra la ‘ciudadela de los Vicarios de Cristo’ todos sus ataques, pues deseaban ante todo *animar y excitar con sus gritos a los que piden su muerte*<sup>80</sup>. El caso Mortara formaba parte de esos ataques, propios de la ingratitud de un pueblo al que Pío IX, en su magnanimidad, les había permitido abandonar el ghetto<sup>81</sup>. En el libro, los judíos son descritos como los guardianes de los secretos de la magia y de la adoración del diablo, siempre dispuestos a contaminar a los cristianos, protegidos tan solo por el celo de la Iglesia<sup>82</sup>. Por otra parte, todos los cultos diabólicos, desde el de los druidas a los francmasones, pasando por los yaziríes, tienen un origen ‘cananeo-caldeo’, y comprenden escenas de orgías y *sabbats* diabólicos subterráneos<sup>83</sup>. Cualquiera que entre en una sociedad secreta se convierte en aliado del judío<sup>84</sup>. La prensa francesa

---

<sup>79</sup> Cohn (1983), pág. 30.

<sup>80</sup> Gougenot des Mousseaux (1869), pág. 277 : *Ah, Rome est le siège du catholicisme, dont l'existence exaspère Juda ; plus que jamais Rome est faible ; plus que jamais elle est entourée de conjurés implacables qui n'attendent que le dernier moment de son agonie. L'énigme dont nous cherchons le mot ouvre donc ses profondeurs à la lumière, et la cité des vicaires du Christ n'est accusée par les Juifs que parce qu'ils veulent se donner le droit d'encourager et d'exciter de leurs cris ceux qui demandent sa mort.* Gougenot es una de las máscaras que adopta el protagonista de ‘El cementerio de Praga’ (Eco, 2010).

<sup>81</sup> Gougenot des Mousseaux (1869), pág. 310.

<sup>82</sup> Gougenot des Mousseaux (1869), pág. 542 : *Si l'Église dans sa haute sagesse n'y eût mis d'obstacle, les traditions du sabéisme ou de la cabale chaldéenne, c'est-à-dire les traditions du catholicisme démoniaque primordial [...], source de l'astrologie judiciaire et de la magie théurgique, n'eussent rendu que trop dangereux le culte des Anges pour les premiers chrétiens. Car partout et sans cesse, ces chrétiens étaient exposés aux malsaines influences de la science des Juifs, dont la souterraine activité, lorsque l'idolâtrie disparu, entretint et conserva dans le monde l'empire des arts démoniaques et de la magie.*

<sup>83</sup> Gougenot des Mousseaux (1869), pág. 552 : *'Satan, qu'ils adorent sous le nom de roi souverain ou puissant, Mélek-el-Kout, n'est donc pour eux que le principe du mal [...]. Consacrent (une nuit) au roi des abîmes. Hommes, femmes, enfants, vieillards, se réunissent autour d'un trou dont nul n'a mesuré la profondeur (mundus) ; il se prolonge dans leur pensée jusque dans les enfers. Quand minuit arrive, ils saisissent des torches enflammées et exécutent des danses infernales autour de la grotte ténébreuse, dans laquelle ils jettent des moutons vivants, des morceaux de bois allumés, des vêtements, des armes, des pièces de monnaie, le tout pour en faire hommage au roi des damnés. Puis, la multitude en délire entre dans un noir souterrain, et là s'accomplissent d'abominables orgies', un véritable sabbat magique.*

<sup>84</sup> Gougenot des Mousseaux (1869), pág. 263 : *Quiconque entre dans les sociétés occultes est l'allié du Juif.*

dominada por los judíos trabajaba contra los intereses de la patria, favoreciendo la unificación de Italia y Alemania, con vistas a la formación de una Europa republicana que pudieran dirigir<sup>85</sup>. El objetivo último de los judíos era preparar una ‘unidad cosmopolita’ que, al abolir las fronteras, preparara el avenimiento de un líder supremo, en el que los judíos verían al Mesías, y los cristianos, al Anticristo<sup>86</sup>. En definitiva, Gougenot ofrecía el perfecto negativo del mito de las catacumbas, en el que una secta malvada hacía realidad las peores acusaciones de brujería y crímenes rituales que se lanzaran a los primitivos cristianos, y reactualizaba la vieja asociación mítica de Nerón, el Anticristo, con los judíos<sup>87</sup>.

Desde su reaparición en Siria en 1840, la terrible calumnia del libelo de sangre dio origen a una literatura alentada desde el Vaticano<sup>88</sup>. En una fecha tan tardía como 1889<sup>89</sup>, y para el escándalo de la opinión pública europea, e incluso del catolicismo británico más ilustrado, León XIII felicitaba calurosamente al sacerdote católico Henri Desportes, autor de un libro infame sobre ‘el misterio de sangre’ entre los judíos<sup>90</sup>.

En 1881 el abate Chabauty publicó *Les Francs-Maçons et les Juifs: Sixième Age de l'Église d'après l'Apocalypse*<sup>91</sup>. En plena neromanía, bajo el influjo de la identificación renaniana del Apocalipsis como el libro de Nerón, su autor insistía en la culpa de los judíos en la persecución, afirmando además que los modernos anticristos -Bismarck, Guillermo y el resto de los soberanos europeos- eran sus marionetas. Por entonces, las crónicas de *La civiltà cattolica* acusaban a los judíos de la penosa situación moral de la Italia neroniana. Las medidas a favor de los judíos romanos tomadas por las

---

<sup>85</sup> Gougenot des Mousseaux (1869), pág. 371.

<sup>86</sup> Gougenot des Mousseaux (1869), pps. 483-484 : Or, cette unité, qui réclame une tête, ne prépare-t-elle point, en se formant, le prodigieux avènement d'un unique et suprême dominateur dans lequel les Juifs pourraient voir le Messie en même temps que les chrétiens y reconnaîtraient l'Antéchrist.

<sup>87</sup> Cohn (1983), pág. 43: Ya se ha aducido en otro lugar que la creencia de los nazis en una conspiración judía mundial representa un resurgir, en forma secular, de determinadas ideas apocalípticas que habían formado parte de la visión cristiana del mundo. En este caso, cabe seguir la pista exacta a la forma en que una creencia apocalíptica -la de la llegada del anticristo- contribuyó al nacimiento de los Protocolos, que habrían de convertirse en parte de las santas escrituras nazis.

<sup>88</sup> Kertzer (2002), pps. 127-128

<sup>89</sup> Es decir, el año del nacimiento de Hitler. El libro de Gougenot de Mousseaux sería traducido al alemán por el mismísimo Rosenberg.

<sup>90</sup> Kertzer (2002), pág. 214 y ss. Desportes es también autor de un libro contra Renan (Desportes y Bounard, 1893).

<sup>91</sup> Kertzer (1996), pág. 210, destaca la aportación de las teorías ‘científicas’ como coartada de los tradicionales argumentos religiosos.

nuevas autoridades provocaron la indignación de la prensa ultramontana, que les acusó de ingratitud<sup>92</sup>.

Al llegar la década de 1890, a punto de estallar el caso Dreyfus, el antisemitismo había alcanzado su cénit. Una perfecta adaptación del mito de las catacumbas permitía asociar el complot judío con una gran conjura subterránea<sup>93</sup>. A medida que la edad avanzada de León XIII planteaba con mayor insistencia la cercanía de un nuevo cónclave, los publicistas ultramontanos se referían a las ‘impenetrables cavernas, conocidas solo por Israel’, donde los judíos almacenaban el oro que destinaban a las más malvadas maquinaciones<sup>94</sup>. Los famosos *Protocolos de los Sabios de Sión* “revelaban” el siniestro objetivo de la construcción de los ferrocarriles subterráneos: *éstos se han ideado con el exclusivo fin de que los sabios puedan hacer frente a cualquier oposición seria, haciendo que capitales enteras salten en pedazos. Después de los cual, siempre se puede inocular a los restos de la oposición que sobrevivan con enfermedades horribles*<sup>95</sup>.

En las mismas fechas que se concebía y publicaba *Quo vadis?* en Polonia, el mito de la conspiración judía mundial se introducía también en el ámbito eslavo, para encontrar allí su plasmación definitiva. La tenebrosa historia de la falsificación de los espurios Protocolos de los Sabios de Sión pasa por la ultraderecha rusa y los servicios secretos zaristas en París. Otra nueva intersección de los mitos: tal y como Cohn ha demostrado, el origen de este texto está en la manipulación de... ¡una sátira liberal contra Napoleón III, el Nerón decimonónico por antonomasia!<sup>96</sup>

A partir de aquí el camino se bifurca. Nada más opuesto que la calidad de sus respectivas cristalizaciones literarias: una obra maestra de la novela histórica en el caso de *Quo vadis?*, un torpe amasijo de tópicos ridículos en el de los protocolos. Opuestas también las vías que siguieron para su propagación: pública, exotérica en

---

<sup>92</sup> Cohn (1983), pág. 47. Cfr. *La cruz*, II (1873), pág. 765: “Carta a los israelitas dispersos sobre la conducta de sus correligionarios en Roma durante la cautividad de Pío IX en el Vaticano”, que, entre otras cosas, identifica las *turbas de judíos* con *manadas de chacales*: *Después de la invasión, y aprovechándose de sus tenebrosidades (sic), los israelitas de Roma han trabajado con vivo empeño hasta ver satisfechos sus deseos de que se les reconociese el derecho de propiedad*.

<sup>93</sup> La reciente novela de Umberto Eco (2010) *-Il cimitero di Praga-* constituye una excelente recreación de este ambiente, y contiene una descripción del ‘París subterráneo’ que forma parte del mito de las catacumbas. Hemos encontrado en sus páginas muchos de los elementos de este libro.

<sup>94</sup> Boyer d’Agen (1892), pág. 197: *Cependant, écoutez ce bruit d’argent que, par milliards, des Juifs entassent et emportent dans les impénétrables cavernes connues d’Israël seulement*.

<sup>95</sup> Cohn (1983), pág. 66.

<sup>96</sup> Cohn (1983). Cohn llega a comparar fragmentos de los protocolos con otros extraídos del *Diálogo del infierno*, pág. 285 y ss.

el primer caso, ocultista, tenebrosa en el segundo. Mientras que la novela de Sienkiewicz batía récords de tirada, y emprendía su carrera cinematográfica, la torpe prosa de los *Protocolos* se convertía en la biblia de los grupos de antisemitas radicales. Nada más diferente tampoco que el valor moral de ambas obras: mientras la primera animaba la noble lucha de los polacos por su independencia, la segunda servía para justificar la primera de las grandes persecuciones modernas del judaísmo.

Pues desde 1881 los pogromos en Rusia -el Imperio de la Tercera Roma-, fomentados por el gobierno, ocasionaban miles de víctimas y forzaban a cientos de miles de personas a la emigración. Aunque nadie mostró signos de haberse dado cuenta de ello, en un momento en el que tanto se abusaba del calificativo “neroniano” en contra de los personajes más diversos y por las razones más fútiles, el núcleo argumental del mito estaba proyectando su sombra sangrienta sobre el presente. Tal y como se podía leer en los Anales de Tácito, los periódicos narraban cada día cómo un emperador tiránico había elegido a un grupo religioso minoritario e impopular como chivo expiatorio para distraer a los descontentos, desviando hacia las desgraciadas víctimas las iras provocadas por su propio fracaso como gobernante.

## TERCERA PARTE

### *QUO VADIS?*





## CAPÍTULO XVII

### EL AUTOR Y EL CONTEXTO

*Leo a Sienkiewicz. Una lectura que atormenta. Decimos: es bastante mediocre, y continuamos leyendo. Constatamos: esto es pacotilla; y no podemos dejarlo. Exclamamos: ¡que opera insoportable! Y seguimos leyendo, como embrujados.*

(Gombrowicz)<sup>97</sup>

Las catacumbas aparecen en una novela de Theodor Fontane (1819-1898), ambientada a finales de siglo en Prusia, no muy lejos de lo que hoy es la frontera polaca. En realidad, la palabra ha surgido en una conversación de sobremesa sobre las galerías subterráneas de París. El anfitrión, un aristócrata protestante que ha escuchado al vuelo una alusión, cambia de tema con este comentario: *Lo siento, Herr von Czako, pero no debe usted importunar a mi querida Frau von Gudermann con cosas tan terriblemente serias, y menos aún aquí, en la mesa, justo después de la carpa y los rábanos. ¡Catacumbas! ¡Por favor! En realidad, estaban en Roma, y le recuerdan a uno tiempos tristísimos, al cruel emperador Nerón y sus persecuciones y sus antorchas. Y luego vino otro emperador, con un nombre más largo, que era aún peor, y esos pobres cristianos tuvieron que esconderse precisamente en las catacumbas, y algunos fueron traicionados y asesinados. No, Herr von Czako, mejor hablemos de algo más alegre. ¿No cree, querida Frau von Gundermann?*<sup>98</sup>.

Aunque la mitificación de la Roma de Nerón, continuación y culminación del mito de las catacumbas, se había producido en el contexto de la *Weltanschauung*

---

<sup>97</sup> De los diarios de Gombrowitz (1953-1956), citado y traducido al francés por Kinga Siatkowska-Callebat, pág. 78. En Tomaszewski (Ed.) (2007).

<sup>98</sup> FONTANE, Theodor (1992). *Der Stechlin*. München: Goldmann Verlag. Fontane(1992), capítulo IV: *Pardon, Herr von Czako, aber Sie müssen meiner lieben Frau von Gundermann nicht mit so furchtbar ernsten Sachen kommen und noch dazu hier bei Tisch, gleich nach Karpfen und Meerrettich. Katakomben! Ich bitte Sie. Die waren ja doch eigentlich in Rom und erinnern einen immer an die traurigsten Zeiten, an den grausamen Kaiser Nero und seine Verfolgungen und seine Fackeln. Und da war dann noch einer mit einem etwas längeren Namen, der noch viel grausamer war, und da verkrochen sich diese armen Christen gerade in eben diese Katakomben, und manche wurden verraten und gemordet. Nein, Herr von Czako, da lieber was Heiteres. Nicht wahr, meine liebe Frau von Gundermann?*

ultramontana de los años 1870, en la última década del siglo sus imágenes habían alcanzado ya tal popularidad, que formaban parte del acervo de los europeos de las tendencias políticas y religiosas más variadas. Pero no puede atribuirse al azar que su cristalización literaria ocurriera precisamente en el seno de una patria oprimida, cuyo nacionalismo insatisfecho había hecho del catolicismo una seña de identidad: Polonia.

## **1. EL CONTEXTO: POLONIA Y EL ULTRAMONTANISMO**

Un siglo después de la partición que había borrado el reino de Polonia del mapa, el anhelo de libertad e independencia seguía vivo. El nacionalismo, que en la península italiana era el principal enemigo de la Santa Sede, se asociaba en el caso polaco al catolicismo, al igual que el liberalismo y la democracia, perjudiciales para la Iglesia en Francia o España, beneficiaban a los católicos ingleses o norteamericanos. Aparte de la lengua, la religión era el rasgo distintivo de este pueblo, y el principal nexo de cohesión de la nación dividida.

Católicos, frente a prusianos protestantes y rusos cismáticos; tradicionalmente fieles y devotos de Roma, en contra del josefinismo habitual en el clero austríaco, los polacos abrazaban con fervor la causa de los papas.

### **1.1. El Papa y Polonia**

Desde hacía tiempo los Estados Pontificios eran tierra de asilo para los patriotas polacos que huían de la represión. Y a los exiliados propiamente políticos se habían unido artistas y diletantes, atraídos por el brillo de Roma, donde habitaba una notable colonia polaca. Ya en 1842 varios sacerdotes polacos exiliados habían fundado en las catacumbas romanas la orden de los Resurreccionistas, dedicada a la emigración polaca. La iglesia de Sta. María delle Piante les serviría como punto de

encuentro: precisamente la misma iglesia en la que diez años antes se había colocado una placa conmemorando una vieja tradición: la leyenda de *Quo Vadis?*<sup>99</sup>.

Gregorio XVI, el papa antiliberal por antonomasia, había mirado con escasa simpatía el nacionalismo polaco. En 1832 había publicado la encíclica *Cum Primum*<sup>100</sup> en la que reprendía a los polacos, que acababan de sufrir la dolorosa represión de su levantamiento a manos de las tropas del ‘magnánimo’ Zar, y les prescribía sometimiento y obediencia, como, según él, habían hecho los primeros cristianos frente a los emperadores paganos, incluso en las épocas de persecución. El escándalo fue tal en todo el orbe católico, que tan injusta reprimenda sería el principal motivo de la ruptura de Lamennais con la Santa Sede: pocos meses después, la siguiente encíclica papal, *Mirari vos*, condenaba formalmente su catolicismo liberal y ultramontano. Un dato a retener: el principal texto bíblico que Gregorio XVI utilizaba para justificar su petición de obediencia al emperador era precisamente el fragmento de la controvertida primera Epístola de Pedro, en la que, de haber sido auténtica, el apóstol ordenaba obediencia a un emperador que, en esa época, no podía ser otro que Nerón<sup>101</sup>. Es posible pues que, de manera involuntaria, el papa camalduense fuera el primero en identificar al Zar con el hijo de Agripina, abriendo así una larga tradición en la literatura polaca.

No es de extrañar que los polacos se mostraran entusiastas partidarios de su sucesor, Pío IX. El papa Mastai les devolvió el afecto, y lo demostró al reaccionar de manera opuesta a la de su antecesor tras el alzamiento anti ruso de 1863. Pío IX se distinguió particularmente por su defensa del pueblo polaco durante la represión de los insurrectos, entre los que había muchos sacerdotes<sup>102</sup>. Luego multiplicó sus gestos hacia la católica Polonia. En la ceremonia de canonización de 1862 el papa

---

<sup>99</sup> Vid. apéndice a cargo de Elena Fernández y Mauro Armiño, en el *Quo Vadis?* de la editorial Anaya (Madrid, 1985).

<sup>100</sup> Kloczowski (2000), pág. 212. Vid. Gregorio XVI, *Cum primum*.

<sup>101</sup> Recordemos que esta encíclica es precisamente la que nombra a la ‘coelecta de Babilonia’, y que es el principal argumento sobre el que se apoya la pretensión católica de la estancia de Pedro en Roma. Se trataba por lo tanto de un documento de actualidad en los medios académicos que discutían esta cuestión, y entre los que negaban la tradición y, por lo tanto, el primado de Roma. I Pedro, 2, 13-15: *Subjecti igitur estote omni humanae creaturae propter Deum: sive regi quasi praecellenti: sive ducibus tamquam ab eo missis ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum: quia sic est voluntas Dei, ut beneficientes obmutescere faciatis imprudentium hominum ignorantiam.*

<sup>102</sup> Es un aspecto que suelen subrayar sus biografías. Vid. Dawson (1880), pág. 258.

había incluido a un mártir polaco<sup>103</sup>. Al empezar el concilio, el gobierno ruso -que intentaba la constitución de una iglesia polaca cismática- prohibió la asistencia de los obispos polacos, y el papa autorizó a un simple sacerdote, el padre Sosnowski, administrador de la diócesis de Lubrin, a tomar asiento entre los padres conciliares<sup>104</sup>. La alianza contra natura del ultramontanismo, enemigo acérrimo del nacionalismo italiano, y la causa de la liberación de Polonia se había reforzado en la práctica por la coincidencia de sus enemigos.

En un célebre manifiesto, expresivamente titulado *El Papa y la Polonia*, Charles de Montalembert afirmaba: *La Italia nueva, o por mejor decir el Piamonte, ensanchado por los mismos medios de que se valen los expoliadores de Polonia, trata apenas de fingir o afectar una simpatía friamente declamatoria hacia la gran víctima de este espíritu de usurpación y de conquista del que el trono piamontés se ha hecho la personificación más culpable en la Europa continental. Realmente todas sus simpatías son para Rusia, que se ha apresurado a reconocer en la Italia de Víctor Manuel el auxiliar y el imitador de su política inmoral y expoliadora*<sup>105</sup>.

Pero, pese al empeño de Montalambert, el enemigo común más importante del nacionalismo polaco y de Pío IX no era ni mucho menos el saboyano. Esta plaza le correspondía a Bismarck, que la prensa ultramontana presentaba en esos años como director de la gran conjura masónica. Precisamente esta política anticatólica del canciller fue el acontecimiento que, junto con la caída de Roma, más había influyó en la formación de la *Weltanschauung* ultramontana. Una parte fundamental de su lucha contra el catolicismo dentro del Reich se desarrolló en Prusia Oriental, es decir, en la Polonia occidental. En sus memorias el canciller afirmaba: *el comienzo del Kulturkampf estuvo determinado por su faceta polaca*<sup>106</sup>. El nacionalismo polaco, confundido interesadamente con el catolicismo político, era *reichsfeind*: es decir, una amenaza para la unidad del Imperio. Al ataque contra la iglesia polaca se unía la amenaza del sistema de alianzas tramado por Bismarck, y que resultaba especialmente repulsivo para los polacos. En efecto, los “tres emperadores”,

---

<sup>103</sup> Además, el último líder del alzamiento de 1863, Romuald Traugutt, sería candidato a la canonización. Kloczowski (2000), pág. 222.

<sup>104</sup> Hales (1954), pág. 296.

<sup>105</sup> Montalambert (1864), pág. 9.

<sup>106</sup> Bismarck (1898), pág. 484: *Der Beginn des Kulturkampfes war [...] überwiegend bestimmt durch seine polnische Seite.*

sucesores precisamente de los monarcas que en 1773 se habían puesto de acuerdo para desgarrar Polonia, habían convenido en el centenario del primer reparto una alianza que la opinión pública católica interpretaba como un frente en contra de la Santa Sede: la Alianza de los tres Emperadores, (*Dreikaiserbund*, 1873)<sup>107</sup>. La prensa ultramontana denunció la amistad de Alemania y Rusia como un contubernio para extender *el protestantismo en Occidente, el cisma en Oriente*. El *Kulturkampf* prusiano tenía su reflejo en el Imperio de los zares en la represión de la minoría uniata (cristianos de rito ortodoxo en comunión con Roma). En 1873 Mgr. Ledochowsky, arzobispo de Posen, fue encarcelado por el gobierno alemán: en Polonia, como en el Vaticano, le consideraron digno sucesor de los mártires de Nerón, dispuesto a morir antes que doblegarse ante el César.

Como ya hemos visto, dos prelados polacos fueron testigos directos de las maniobras de los papas para abandonar Roma y ponerse bajo la protección de Bismarck: el propio Mgr. Ledochowsky se entrevistó con Bismarck, su futuro carcelero, en Versalles, en 1870, para sondear el terreno, de cara a una posible residencia del papa en Colonia o Fulda. En 1886, Mgr. Czacki se había opuesto más que ningún otro cardenal a que León XIII se pusiera en manos del canciller, con el que acababa de firmar la paz y el fin del *Kulturkampf*.

Si la principal razón por la que el papa no abandonó Roma en 1870 fue el recuerdo de *Quo vadis?*, tal y como él mismo quiso que se creyera, entonces los polacos tenían mucho que agradecer a aquel milagro, sin el cual su principal valedor habría caído en las garras de su peor enemigo.

## 1.2. Polonia mártir

*Nos permitimos subrayar además, que el ‘historicismo’ fue creado y profesado ante todo por pensadores que pertenecía a naciones para las cuales la historia jamás fue un terror continuo. Esos pensadores quizá hubieran adoptado otra perspectiva si hubiesen pertenecido a naciones señaladas por la ‘fatalidad de la historia’. En todo caso, quisiéramos saber si la teoría según la cual todo lo que*

---

<sup>107</sup> He desarrollado este tema en “La Polonia del mediodía: Un tópico polaco en la historia española”. *Hispania: Revista española de historia*, ISSN 0018-2141, Vol. 62, N° 210, 2002, págs. 167-220.

*sucede está 'bien' justamente 'porque sucedió' hubiera podido ser abrazada alegremente por los pensadores de los países bálticos, de los Balcanes, o de las colonias*<sup>108</sup>. Esta aguda observación de Eliade nos parece muy esclarecedora: si el mito de las catacumbas puede considerarse una reacción contra el historicismo, si el neroniano es, ante todo, una negativa frontal a asumir un acontecimiento histórico -una caída de Roma- vivido por los ultramontanos como una tragedia, no hay duda de que la literatura de Polonia, la "nación mártir" por excelencia, estaba preparada mejor que ninguna otra para ofrecer una alternativa a la historia.

Las catacumbas habían dejado una huella temprana y eminente en la literatura polaca. En 1836 Zygmunt Krasiński (1812-1859) publicó su poema dramático *Irydión* (Irydion). La primera parte se desarrollaba en la Roma del siglo III. Iridión, un griego embargado de odio hacia el imperio, tramaba una conjura para acabar con él. En el momento decisivo, una revuelta que derribaba al emperador frustraba sus planes. Desesperado, indignado con los cristianos que habían renunciado a la venganza, el griego pactaba con el diablo: a cambio de su alma, se le permitiría alcanzar a ver en el futuro un tiempo en el que de aquella soberbia ciudad sólo quedaran las ruinas. Tras un largo sueño, Iridión despierta en el siglo XIX y contempla la deslumbrante capital del sucesor de los mártires de las catacumbas, superpuesta a los restos de la ciudad pagana. Satanás exige su pago, pero Cristo se apiada de su alma, y le ofrece la salvación a través de una expiación terrena en el seno de una nación cristiana y mártir: Polonia<sup>109</sup>. Hay en este poema algunos elementos que luego se encontrarán en *Quo vadis?*: la reflexión acerca de la caducidad de los imperios y lo efímero de las pompas humanas; la imagen de la superposición de la Roma papal a los despojos de la orgía imperial; la conjunción del patriotismo con un sentimiento religioso de carácter mesiánico. Pero, ante todo, Krasiński había establecido una relación que sería clave para el desarrollo del mito: la identificación de las catacumbas con la resistencia de los patriotas polacos, que pocos años antes de la publicación del poema habían sido reprimidos a sangre y fuego.

<sup>108</sup> Eliade (1989), nota al pie de pág. 140.

<sup>109</sup> Krasinsky [1836]. A principios de siglo, el éxito de *Quo vadis?* resucitó el interés por esta obra. Al tiempo que daban cuenta de las adaptaciones de la novela de Sienkiewicz en los escenarios de todo el mundo, la prensa especializada daba cuenta de los proyectos para adaptarla a la escena. (*L'Art dramatique et musical au XXe siècle : annuaire international des artistes et des oeuvres, mois par mois*, año 1901, noviembre, Polonia, pág. 640)

El tirano de Krasiński era Heliogábalo, un ejemplar típico de la saga de emperadores-monstruos, que a menudo sirve como sucedáneo de Nerón, por su carácter histriónico. Pero pronto el Mal Emperador por excelencia reclamó sus derechos: en plena represión del levantamiento de 1863, el prolífico novelista Józef Ignacy Kraszewski (1812-1887) había publicado *Roma bajo Nerón* (*Rzym za Nerona*, 1865), una meticulosa reconstrucción histórica de la antigua Roma, que servía para denunciar una situación coetánea: no era difícil ver en la descripción de la crueldad de Nerón una alusión a la tiranía zarista. Por otro lado, Kraszewski creaba un género de novela histórica que sería adoptado por Sienkiewicz: basado sobre documentos y fuentes, con el objetivo de reconstruir una época a través de una trama y de personajes creados con este propósito<sup>110</sup>. Mientras escribía con su nombre sobre la antigua Roma, en *El niño de la ciudad vieja* (*Dziecię Starego Miasta*, 1863), firmado con pseudónimo, describía los hechos que habían llevado al levantamiento, e insistía en la figura del mártir popular y patriótico. El propio Kraszewski viviría en su propia persona la condición de patriota perseguido: refugiado en Dresde, encarcelado por Bismarck, acabaría arruinado, exiliado en Italia.

Con esta predilección obvia por las persecuciones neronianas, no extrañará pues que algunas de las escenas clave del mito, como la de *Las antorchas de Nerón*, pintada por Henryk Siemiradzki en 1876<sup>111</sup>, fueran bien conocidas en Polonia antes de que Sienkiewicz las utilizara en su novela. Ni siquiera la leyenda de *Quo vadis?* era una novedad en la literatura polaca. El poeta Teofil Lenartowicz ya había utilizado en sus versos la célebre pregunta<sup>112</sup>.

El hecho de que Polonia no tuviera existencia como estado, y el reparto de su territorio entre potencias hostiles, contribuyó sin duda a que los temas relativos a su presente se tuvieran que proyectar sobre el pasado para eludir la censura: de la

---

<sup>110</sup> Czesław (1969), pág. 257.

<sup>111</sup> Museo nacional de Cracovia. La traducción del título original al inglés es “Leading light of Christianity. Nero’s Torches”. Habría que añadir un cuadro de 1872, “Orgía romana en tiempos de los césares” (The Russian Museum, San. Petersburgo), que bien pudo inspirar la escena de *Quo vadis?* El éxito de la novela de Sienkiewicz haría que en 1897 Siemiradzki volviera sobre la misma temática, con un lienzo de gran formato dedicado a “Las Dirces cristianas” (Museo Nacional de Varsovia), en el que se reproduce la escena de la novela en que Nerón examina el cadáver de las mártires sobre la arena del circo.

<sup>112</sup> “¿Dónde vas, Pedro?”, en vez de: “¿dónde vas, señor?”. Del apéndice de la edición citada en nota 3, p.502.

misma forma que, unas décadas antes, el mensaje patriótico de las óperas de Verdi sorteaba la censura con libretos sobre el exilio de los judíos en Babilonia, las andanzas de los lombardos en las cruzadas, o las glorias del viejo Egipto.

Precisamente en Egipto se sitúa la que posiblemente pueda considerarse como la obra maestra de la novela histórica polaca decimonónica: *Faraón* (Faraon, 1896) de Boleslaw Prus (pseudónimo de Aleksander Glowacki, 1847–1912). Novela estrictamente coetánea de *Quo vadis?*, y obra de un escritor de la misma generación que Sienkiewicz, la novela trasciende el marco polaco para abordar los mecanismos del poder del Estado, a través de la historia de un faraón ficticio, Ramsés XIII, y su lucha por imponerse al partido sacerdotal, poderoso parásito del resto de clases sociales. Escrita en el centenario de la última partición de Polonia, fue entendida como una reflexión sobre la agonía del Estado polaco, pero en un sentido más amplio, y buscando claves interpretativas fuera de la historia de Polonia, la lucha entre el faraón reformista y un poderoso y egoísta partido sacerdotal, que depende de un poder extranjero -los sacerdotes caldeos-, fue interpretado también como un ataque a la Iglesia católica<sup>113</sup>. De alguna forma, esta crítica, camuflada de ropajes egipcios, era el negativo del mensaje ultramontano de Sienkiewicz, para quien el catolicismo y la nacionalidad polaca formaban un todo inseparable.

Sin duda, la persecución del catolicismo en su patria contribuyó de forma decisiva al sentimiento con que Sienkiewicz abordó el asunto de *Quo vadis?*: si Bismarck pasaba por ser un nuevo Nerón para los ultramontanos europeos, es evidente que el Zar no era visto de forma diferente por sus oprimidos súbditos polacos. Sin embargo, la cuestión romana, tema obsesionante para los católicos de la época, es la verdadera fuente de inspiración de la novela. *Quo vadis?* era la culminación de un largo proceso: la más perfecta e inspirada recreación literaria del mito de Nerón. Verdadera exposición de la imagería ultramontana, se sumergía en la historia del siglo I para extraer de ella conclusiones políticas que alcanzaban al presente, de forma semejante a lo que había hecho Renan en 1873, desde posturas ideológicas opuestas. Pues en 1895, para millones de católicos, el imperio de Nerón y el martirio de Pedro no formaban parte de la historia antigua, sino de la contemporánea.

---

<sup>113</sup> Czesław (1969), pág. 291-302.



## 2. SIENKIEWICZ

Coincidiendo con los años de mayor intensidad del conflicto político y religioso que ensombreció el pontificado de Pío IX, un prometedor joven comenzaba en Varsovia su brillante carrera como periodista y escritor. Henryk Sienkiewicz (en realidad, Henryk Adam Aleksander Pius de Oszyk-Sienkiewicz, 1846-1916) procedía de una noble familia de origen lituano, y había nacido en Wola-Okrzejska, dentro de la fracción de Polonia anexionada al Imperio de los Zares, solo unos días antes de la elección del papa Mastai<sup>114</sup>.

Era un ardiente patriota y un buen católico: no en vano pertenecía, por parte materna, a la familia ilustre de los Cieciszowski, que habían dado a la iglesia polaca alguna de sus figuras más sobresalientes desde el siglo XVII. Precisamente el patriotismo y el catolicismo serían las principales fuentes de inspiración de su obra.

Ambos ideales, en las condiciones extraordinarias de Polonia, implicaban un compromiso político claro. Esta condición política de su autor, hoy casi olvidada, es la clave para situar en el contexto correcto la concepción de *Quo Vadis?*.

### 2.1. Un escritor comprometido.

En 1873, el año de *L'Antéchrist*, el joven Sienkiewicz se había hecho famoso con sus *humoreski*, breves artículos humorísticos de actualidad. Tres años después sus crónicas americanas le procuraron prestigio en toda Polonia. Más tarde, esta experiencia viajera le permitiría escribir varios libros de viajes y aventuras. En las décadas siguientes, Sienkiewicz publicó narraciones cortas y novelas, con las que conseguiría fama y aprecio, especialmente tras la aparición de su trilogía patriótica, compuesta por *A sangre y fuego* (*Ogniem i mieczem*, 1884), *El diluvio* (*Potop*, 1886) y *El señor Wolodyjowski* (*Pan Wołodyjowski*, 1888). Considerado todavía hoy como un clásico de la literatura polaca, este friso histórico, que gozó de un éxito popular sin

---

<sup>114</sup> Sienkiewicz nació el 5 de mayo de 1846: ignoramos la fecha de su bautizo, pero 42 días después de su nacimiento, el cardenal Mastai-Ferreti era elegido papa en Roma. ¿Es posible que el cuarto nombre de pila del escritor, Pius, sea un homenaje al papa recién elegido?

comparación, recorría los episodios más dramáticos del siglo XVII: la guerra cosaca, la invasión sueca y la lucha contra los turcos.

Sienkiewicz consiguió, de manera más profunda y eficaz que ningún otro escritor, modelar el nacionalismo polaco popular<sup>115</sup>. En cierta forma, podría decirse que popularizó las ideas de Mickiewicz, que había creado la imagen poderosa de Polonia como el *Cristo de las naciones*<sup>116</sup>, el inocente mártir que paga por los pecados de los imperios: una idea que Sienkiewicz proyecta sobre el personaje de Podbipieta, en *A sangre y fuego*, que sufre el martirio de san Sebastián a manos de arqueros tártaros<sup>117</sup>. Con una voluntad didáctica no disimulada, conseguía no solo evocar el pasado, sino además extraer de la historia lecciones para el presente, a través de la configuración de una auténtica mitología nacional<sup>118</sup>.

Los principales enemigos del nacionalismo polaco eran el Imperio ruso y el reino de Prusia, colocado a la cabeza del Imperio alemán gracias a Bismarck. La germanofobia era pues una consecuencia natural de su nacionalismo. Una de sus primeras narraciones, *Bartek el vencedor* (*Bartek Zwycięzca*, 1882), es una visión ácida e irónica de la gesta nacional alemana, la guerra franco-prusiana. Bartek, polaco alistado en los ejércitos del invasor de su patria, lucha valientemente a pesar de las humillaciones recibidas. De vuelta a su tierra, ve como su heroísmo en el campo de batalla no le libra de una injusta encarcelación. En este cuento aparece ya una primera referencia a un acontecimiento que, travestido con los ropajes romanos, había de proporcionarle motivo para sus páginas más célebres: el incendio de París.

En *El Extracto del diario de un preceptor de Posen* (*Z pamiętnika poznańskiego nauczyciela*, 1879) Sienkiewicz atacaba la política de germanización en la Prusia oriental. El corto relato alcanzaba gran intensidad dramática cuando describía la agonía de un niño polaco, obligado a memorizar el odiado idioma del opresor. Esas escenas, que recuerdan en algún momento un episodio de *Fabiola*<sup>119</sup>, quedaron grabadas en su conciencia.

---

<sup>115</sup> Eile (2000), pág. 111 y ss.

<sup>116</sup> Eile (1992), pps. 28-29.

<sup>117</sup> Eile (2000), pág. 122.

<sup>118</sup> Eile (2000), pág. 119: *The secret of Sienkiewicz's unusual standing in the Polish hierarchy of patriotic writers certainly lies in his skilful incorporation of national mythology into the sensational form of popular adventure and romance.*

<sup>119</sup> Wiseman (1854), cap. I: el niño-mártir Pancracio en la escuela de Casiano.

Años después, convertido ya en paladín de Polonia, dirigiría una carta al Kaiser, en la que, entre otras, cosas denunciaba *el martirio de los niños polacos en las escuelas alemanas*<sup>120</sup>. En la década de 1890, la publicación en la prensa alemana de una serie de artículos sobre Bismarck afianzaría su imagen de opositor a la política de ese moderno Nerón. *Los caballeros teutónicos* (*Krzyżacy*, 1900) era un canto a la resistencia frente al expansionismo germánico y al *Kulturkampf*, que culminaba en la batalla de Tannenberg en 1410, la mayor victoria de polacos y lituanos contra los alemanes. El hecho de que en 1914 Hindenburg decidiera llamar a su victoria sobre los rusos con el nombre de Tannenberg, en lugar de Allenstein -la localidad donde realmente se libró, cuyo nombre aparecía en los partes de guerra hasta que el general tomó su decisión-, se debió en gran parte al deseo de ‘borrar la vergüenza’ de aquella remota derrota teutónica que Sienkiewicz había salvado pocos años antes del olvido de las viejas crónicas.

Con los años su compromiso político se acrecentó: en 1905, su discurso de recepción del premio Nobel fue un apasionado alegato en favor de la libertad de su patria. Dos años después presidiría una plataforma de oposición a las leyes contra la población polaca en la Prusia oriental. Exiliado en Suiza al comenzar la guerra, dirigiría hasta su muerte en 1916 un comité de ayuda a las víctimas polacas de la contienda. Años después, sus restos se trasladaron a una Polonia por fin independiente.

Curiosamente, el éxito internacional de su obra ha borrado fuera de su patria esta imagen del escritor comprometido que tuvo Sienkiewicz en vida. Para la mayoría de sus lectores, desconocedores de su biografía y del resto de su obra, *Quo vadis?* es una novelita edificante para niños y jóvenes. Sin embargo, un análisis detenido nos revela un libro muy diferente: una novela portadora de un mensaje político-religioso. Un verdadero alegato ultramontano.

## 2.2. De Zola a Gombrowicz.

Sienkiewicz había participado activamente en una polémica literaria que había tenido lugar en Polonia a propósito de Zola y su escuela, en 1893, paralela a la que

---

<sup>120</sup> *Carta abierta a Guillermo II* de 10-12-1907. Publicada por en París por el Bureau de l'Agence polonaise de Presse, 1909 (2.ed.).

provocó en España la publicación de *La cuestión palpitante* (1893-1894) de Emilia Pardo Bazán (1851-1921). El patriarca del naturalismo murió en 1902 en circunstancias nunca del todo aclaradas. En el apogeo del ‘affaire Dreyfus’, Zola era un intelectual especialmente odiado por muchos católicos, que le consideraban un adalid del libre pensamiento. El traslado de sus restos en 1908 al Panteón fue ocasión de una campaña de ataques protagonizada por el líder de la prensa antisemita francesa, Edouard Drumont, y por su periódico, *La Libre Parole*<sup>121</sup>. Entre los muchos cargos contra Zola, se incluían las críticas más hostiles a su obra, y entre ellas, la de los escritores contemporáneos. Sienkiewicz, que por entonces disfrutaba de la plenitud de su éxito, gracias a *Quo vadis?* y a la reciente concesión del premio Nobel, era uno de los escritores prestigiosos cuyas críticas a Zola se citaban.

Muchas ediciones críticas de *Quo vadis?* incluyen en su prólogo o introducción una referencia a esas opiniones<sup>122</sup>. No tienen nada de sorprendente: son las que cabría esperar de un intelectual católico. El polaco reprocha al francés su complacencia con los aspectos más sórdidos de la realidad, su vocación científica convertida en análisis de los aspectos más desagradables, y aún repulsivos, de la naturaleza humana, y su absoluto pesimismo. Además, estas opiniones trasladaban a la literatura francesa un debate polaco interno, que oponía Sienkiewicz al grupo de los positivistas<sup>123</sup>, a los que reprochaba, al igual que a Zola, una admiración acrítica hacia la ciencia<sup>124</sup>.

Sin embargo, no cabe duda de que, más allá de la utilización torticera de esa crítica, Sienkiewicz guardaba hacia la escritura de Zola una admiración que se traduce en la influencia detectable en su obra: a nuestro juicio, *Quo vadis?* no se explica sin los libros publicados por Zola en la misma década, y en especial *La débacle*, de la que toma tantas imágenes e ideas, y *Rome*, a cuyo mensaje -la caducidad de la institución pontificia- se opone de manera deliberada con un canto a la perennidad de la cúpula de san Pedro. En cierta forma, Sienkiewicz utiliza los

---

<sup>121</sup> *La libre parole*, 3 junio 1908, pág. 5.

<sup>122</sup> Por ejemplo, Daniel Beauvois, en el prólogo de la edición de GF Flammarion, París, 2005

<sup>123</sup> Czesław (1969), pág. 308-310. De hecho, Sienkiewicz había empezado escribiendo para la prensa positivista -progresista-, y en 1876 había viajado como corresponsal a Estado Unidos, para participar en un curioso experimento: un falansterio polaco, que debía levantarse en los mismos terrenos donde con el tiempo habría de construirse Disneyland. Después de dos años en América, pasaría una temporada de París, antes de volver a Varsovia con ideas mucho más conservadoras.

<sup>124</sup> Czesław (1969), pág. 290.

métodos del francés, pero ‘corrigiéndolos’, en un sentido coherente con su propia opción intelectual: el materialismo pesimista del francés se suaviza a través del optimismo católico en el segundo. Algunas de sus obras tardías podrían considerarse respuestas directas a Zola: es el caso de *La familia Polaniecki* (*Rodzina Polanieckich*, 1894), una loa a los valores de la familia burguesa<sup>125</sup> que puede verse como un antídoto contra las páginas más críticas de la saga de los Rougon-Macquart. Pero es curioso que la novela que escribiera para criticar los planteamientos del naturalismo, *Más allá del misterio* (*Bez dogmatu*, es decir, *Sin dogma*, 1891), la historia de un joven sin creencias, típico ejemplar de la desesperación *fin-de-siècle*, que siembra el sufrimiento a su alrededor y acaba en el suicidio, tuviera éxito entre los jóvenes porque, a pesar de las intenciones del escritor, se identificaban con el protagonista<sup>126</sup>.

Witold Marian Gombrowicz (1904-1969), uno de los mayores escritores polacos contemporáneos, había nacido en pleno apogeo de la gloria de *Quo vadis?*, y poco antes de que su autor recibiera el premio Nobel. Medio siglo después, Gombrowicz habría de abordar su propia condición de polaco y de escritor, a través de un ensayo capital en la historia de la literatura polaca: *Sienkiewicz* (1953). El autor se ve confrontado a su ‘complejo polaco’ desde el exilio: es decir, lucha para imponerse sobre los estereotipos, sobre la imagen arquetípica de ‘escritor polaco’, sin renegar de su propia naturaleza: exiliado, no nacionalista, agnóstico, homosexual<sup>127</sup>. En esta confrontación, Gombrowicz se ve impulsado a construirse por oposición al autor de la Trilogía, consagrado como modelo de escritor patriótico y católico por antonomasia.

En gran parte, la crítica de Gombrowicz supone volver contra Sienkiewicz, invertidas, las objeciones que este mismo había lanzado contra Zola y el naturalismo<sup>128</sup>. Si Zola pecaba de exceso de verdad, Sienkiewicz excede en el artificio; si el uno exagera los rasgos negativos, el otro corrige la realidad para acercarla a un modelo. Para Gombrowicz, Sienkiewicz es un genio de la belleza fácil,

<sup>125</sup> Cfr. con novelas como *La Curée* o *L'Argent*. Czesław (1969), pág. 314.

<sup>126</sup> En realidad, el modelo directo de Sienkiewicz era Paul Bourget, que prologó la traducción al francés. Czesław (1969), pág. 314.

<sup>127</sup> Eile and Phillips (1992), pág 28: *He suffers the burden of being expected to be a Pole*.

<sup>128</sup> No podemos aquí desarrollar en extenso este punto, pero la crítica a Sienkiewicz era compartida por otros escritores polacos, con numerosas coincidencias entre ellos. Vid. Kinga Siatkowska-Callebat, « Regards croisés sur la une icône de la littérature polonaise. Sienkiewicz vu par Gombrowicz, Irzykowski et Brzozowski », en Tomaszewski (Ed.) (2007), pág 75 y ss.

que consigue desleír la esencia de cuanto toca con una temible eficacia<sup>129</sup>. Sin embargo, ese juicio negativo no puede esconder una profunda admiración: hasta el punto paradójico de considerarle el *más extraordinario escritor de segundo orden*<sup>130</sup>. Su éxito se debe precisamente a esa habilidad para ‘limar’ las aristas, para someterse a los gustos de la mayoría, pero con un talento tal, que le permite hacer pasar excesos que se reprocharían a cualquier otro escritor. ¿Cómo explicar que se conviertan en lecturas autorizadas para todos los públicos novelas que contienen escenas de extrema violencia y crueldad, como algunas páginas de la *Trilogía* o de *Quo vadis?* El mayor reproche es pues la fabricación de cuadros inmutables en su belleza fácil, que evitan lo que para Gombrowicz consideraba la esencia de la literatura: la investigación acerca del sufrimiento y del mal, para convertirse en un creado de modelos perfectos a seguir, de iconos tan bellos como falsos<sup>131</sup>.

Para Gombrowicz, Sienkiewicz es un ‘genio del encanto convencional’. Su habilidad consiste en tomar las ideas de Mickiewicz y darles una forma apta para ser digeridas por un público extenso, a través de la creación de unos estereotipos tan poderosos, que Gombrowicz, como escritor polaco, se sentía obligado a tratar, aunque solo fuera para combatirlos. La trilogía patriótica de Sienkiewicz había contribuido a formar esa idea de la nacionalidad polaca que ahogaba a Gombrowicz: una imagen deformada de sí mismos, una concepción romántica de la nación, y un marcado sentido de inferioridad respecto a la Europa occidental<sup>132</sup>. Una de sus obras más celebradas, como *Transatlántico* (*Trans-Atlantyka*, 1953), escrita al mismo tiempo que su ensayo sobre el autor de *Quo vadis?*, podría considerarse una respuesta directa a esta idea de la ‘condición polaca’, desarrollada por Mickiewicz y popularizada por Sienkiewicz.

La tesis principal de Gombrowicz es que la trilogía patriótica *no tiene nada que ver con los hechos, y tiene todo que ver con la propaganda; fue escrita, según la propia expresión de*

<sup>129</sup> Siatkowska-Callebat en Tomaszewski (Ed.) (2007), pág 79 y ss.

<sup>130</sup> Siatkowska-Callebat en Tomaszewski (Ed.) (2007), pág 81 : *Quel génie magnifique! Il n'y a sans doute jamais eu d'écrivain de second ordre aussi excellent.*

<sup>131</sup> Siatkowska-Callebat en Tomaszewski (Ed.) (2007), pág 83 : *C'est un génie de la 'beauté facile'. Il affadit tout ce qu'il touche avec une efficacité redoutable ; on a ici affaire à la vie en parfait accord avec l'âme, toutes les antinomies, qui font saigner la littérature sérieuse, se trouvent adoucies et, au bout du compte, nous obtenons les romans que des jeunes filles peuvent lire sans rougir.*

<sup>132</sup> Eile and Phillips (1992), pág. 30.

*Sienkiewicz, para 'fortificar nuestros corazones'*<sup>133</sup>. Esa es exactamente nuestra opinión respecto a *Quo vadis?*

### 3. BEN-HUR, FUNDADOR DE LA IGLESIA ROMANA.

Antes de abordar el mensaje que encierra *Quo vadis?*, y para apreciar en su justa medida el carácter inequívocamente ultramontano de la novela de Sienkiewicz podemos compararla con otro libro un poco anterior, en el que partiendo del mismo principio -exaltar las excelencias del Evangelio frente a la corrupción del imperio pagano-, se llega a la conclusión contraria: *Ben-Hur, un cuento del cristianismo* (*Ben-Hur, a tale of the Christ*, 1880)<sup>134</sup>, puede considerarse como la versión protestante de la leyenda petrina de la fundación de la Iglesia de Roma.

Su autor, el general estadounidense Lewis (*Lev*) Wallace (1827-1905), era por entonces gobernador de Nuevo México, un territorio arrebatado al vecino meridional, católico y latino. Su punto de vista como escritor era el de un protestante convencido. Conocía el catolicismo de primera mano, pues había ganado sus galones en la guerra mexicana, y su primera novela, *The Fair God* (1873), trataba precisamente de la conquista de México por los españoles. El libro apareció en un clima de polémica, ya que se dirigía directamente contra las ideas del librepensador Robert G. Ingersoll. Su éxito fue extraordinario en América, donde alcanzó unas ventas de más de dos millones de ejemplares en pocos años. Pero aún es mayor el número de espectadores de las dos películas con ese título.

Wallace escoge un tiempo y un lugar diferente de *Quo Vadis?* cómo marco de su narración: la Palestina contemporánea de Jesús. Los protagonistas son judíos, y aunque a lo largo de la novela se insiste en las diferencias entre los cristianos, por un lado, y los escribas y fariseos, por el otro, el protestante Wallace establece una continuidad entre ambos Testamentos que el católico Sienkiewicz ignora. Por otra parte, el americano coincide con el polaco en su interés por las querellas eruditas que se desarrollaban en torno a los orígenes del cristianismo, como la cuestión de la

---

<sup>133</sup> Eile and Phillips (1992), pág. 34: *Sienkiewicz's trilogy has nothing to do with fact and everything to do with propaganda; it was written, to use Sienkiewicz's own phrase, 'to fortify ours hearts'.*

<sup>134</sup> WALLACE, Lew (1887). *Ben-Hur. A tale of the Christ*. New York: Harper & Bros.

relación del círculo de Jesús con los zelotas: Judá es en realidad un zelota, que cree que el “hijo de David” es un caudillo mesiánico.

En la narración se desarrolla en las tres ciudades esenciales del cristianismo primitivo: Jerusalén, Antioquía y Roma. Los católicos afirmaban que Pedro había sido consecutivamente obispo de cada una de ellas, llevando siempre consigo el tesoro de la autoridad suprema sobre la Iglesia que transmitió luego a los papas: la sucesión apostólica. Pero en la novela de Wallace no hay ni rastro de ese primado, y la única aparición de Pedro, al que nunca se llama por su nombre, es bastante poco lucida, como tendremos ocasión de comprobar. En su lugar, Wallace nos propone una solución arriesgada y sorprendente: es su personaje de ficción, Judá Ben Hur, quien sustituye al apóstol, adoptando las dos funciones que la tradición atribuía a Pedro: la defensa de la fe (la “espada” de Dios), y la fundación de la Iglesia romana.

La clave de su mensaje está en los últimos capítulos del libro: en ellos Ben-Hur se convierte en una especie de doble de Pedro, y realiza las acciones que este, según los Evangelios, fue incapaz de culminar. En el relato del prendimiento en Getsemaní, Wallace introduce a Ben-Hur como observador<sup>135</sup>: su presencia sirve para poner en evidencia, por contraste, la cobardía de los discípulos. El héroe ha acudido para proteger al *Nazareno*, y está dispuesto a enfrentarse a la multitud que ha venido a prenderle. Pedro interviene (aunque ni siquiera se le nombra) después del beso de Judas: los discípulos se acercan a Jesús, nos cuenta el narrador, y *uno de ellos cortó la oreja de un hombre, pero sin salvar al maestro de ser apresado*. Jesús cura al herido, reprende a su *ofendido seguidor* y se vuelve a sus captores<sup>136</sup>. Cuando Ben Hur mira hacia los fieles descubre que *se habían ido -- ni uno solo quedaba*<sup>137</sup>.

Al contrario que Pedro y sus compañeros, el héroe de Wallace no abandona al Maestro ni reniega de él. Ben Hur, que hasta ese momento ha estado inmovilizado por una especie de extraña impotencia, se acerca a Jesús y le grita: una sola palabra suya, y Ben Hur se enfrentará a sus enemigos. Sin importarle el clamor amenazante del populacho, el valiente insiste, prometiendo el rescate a cambio de una simple palabra. Por supuesto, el Nazareno no la pronuncia. Finalmente, la multitud ataca a

---

<sup>135</sup> Wallace (1887), pág. 525 y ss.

<sup>136</sup> Wallace (1887), pág. 529.

<sup>137</sup> Wallace (1887), pág. 530.



Ben Hur, que a duras penas consigue escapar; pero ni siquiera entonces abandona su proyecto de salvamento. Al día siguiente, al amanecer (el momento de las “negaciones de Pedro”) Ben Hur, que, abandonado por sus legiones de galileos, sigue dispuesto a luchar solo contra todo el Imperio, acompaña al reo hasta la cruz. Pedro no está en el Gólgota; Ben Hur, sí: Wallace deja claro que sólo el discípulo *más amado* -Juan-, acompañado de la Madre y otras mujeres, está junto a Jesús en el momento supremo.

Por si fuera poco, el héroe desempeña también una importante labor teológica. Es Simónides, el suegro de Ben Hur, quien propone que se llame a Jesús el “Cristo”, y es Ben-Hur quien así lo autoriza, poniendo la primera piedra del credo ecuménico de Nicea. Es también en su casa donde empieza a ser costumbre invocar a *Cristo el Hijo* a continuación de *Dios Padre*<sup>138</sup>.

El último capítulo de *Ben Hur* se titula “La catacumba”. En el *décimo año de Nerón*, es decir, en el del incendio, Simónides se retira tras haber amasado una gran fortuna en Antioquía, acompañado de Ben-Hur y Esther. Gracias a las palabras de Simónides nos enteramos que es a esta especie de obispo laico a quién se debe el extraordinario crecimiento de la comunidad antioqueña: de Pedro, su primer obispo según la hagiografía católica, no se dice una palabra.

En ese momento llega una petición desesperada de ayuda de los hermanos de la capital, perseguidos por Nerón. Sabiendo que los romanos -*incluso Nerón*- respetan los cementerios, Simónides concibe la idea de utilizar las catacumbas como refugio: *Si no puedes construir templos para el culto del Señor en la superficie, entonces constríyelos bajo tierra; y para librarlos de la profanación, lleva allí los cuerpos de todos los que mueran en la fe*<sup>139</sup>. Ben Hur acoge la idea con entusiasmo, e inmediatamente parte para Roma con toda su fortuna.

El libro termina así: *Si alguno de mis lectores, visitando Roma, quiere hacer un pequeño viaje a la catacumba de san Calixto, que es más antigua que la de San Sebastián, verá lo que se hizo de la fortuna de Ben Hur, y le dará las gracias. De esa vasta tumba salió la Cristiandad para sobreponerse a los césares*<sup>140</sup>. De nuevo, la ausencia de Pedro es clamorosa. Según

---

<sup>138</sup> Wallace (1887), pág. 555.

<sup>139</sup> Wallace (1887), pág. 559.

<sup>140</sup> Wallace (1887), pág. 560.

Wallace, la Iglesia no salió de las catacumbas de San Sebastián -las del milagro de *Quo Vadis?*, las que según la tradición habían servido de refugio al cuerpo del apóstol-, sino de las de San Calixto, que se construyeron con el capital de su héroe.

En definitiva, no fue Pedro, sino Ben-Hur, un apóstol protestante '*avant la lettre*' (y -*last but not least*- un capitalista, avezado inversor inmobiliario), el verdadero fundador de la Iglesia romana.

## CAPÍTULO XVIII

### EL MENSAJE

*Entonces, en el momento decisivo, [Pedro] era asaltado por el temor y la inquietud. ¿Cómo podía abandonar aquella ciudad, cuyo suelo estaba bañado con la sangre de tantos mártires, donde tantos habían sostenido la verdad con la muerte? ¿Debía ceder él sólo? ¿Y cuál sería su respuesta al Señor cuando le dijese: '¡Éstos han muerto por la fe! Tú, en cambio, huiste'?*

( Sienkiewicz, *Quo vadis?*)<sup>1</sup>

En 1871, en el acmé del positivismo, había sido necesario el incendio de París para despertar el mito neroniano, que dormía en el fondo de la conciencia colectiva. En 1897, bastaba con que ardiera un bazar de feria.

El fuego que abrasó el *Bazar de la Charité*, y mató a más de un centenar de personas<sup>2</sup>, provocó en los pulpitos y en la prensa católica reacciones que recordaban a las que causaron los incendios de la Comuna. Hubo predicadores que culparon al blasfemo culto a la técnica<sup>3</sup>, y vieron en las llamas el justo castigo a Francia, por ser infiel a su providencial misión de dirigir la Civilización cristiana. Como entonces, brotaron de todas partes oráculos, vaticinios y profecías de origen más o menos sobrenatural y fecha un tanto tardía, que revelaban las claves del castigo. Se había visto al Ángel exterminador sobrevolando París, como en mayo de 1871. Como tras el fusilamiento del arzobispo Darboy y sus sacerdotes, se volvían a loar las virtudes regeneradoras de la sangre inocente, necesaria para aplacar la ira divina ante tanto pecado: *No hay redención sin efusión de sangre, y si la fundación de la Iglesia fue sellada por la*

---

<sup>1</sup> Sienkiewicz [1895], (1900), cap. LXVIII, p. 387. Primera edición española: SIENKIEWICZ, H. (1900), *Quo vadis? Narración histórica del tiempo de Nerón*. Barcelona : Montaner y Simón, 1900.

<sup>2</sup> Se trataba sobre todo de mujeres, la mayoría de la alta sociedad: estas dos circunstancias contribuyeron a dar más dramatismo al suceso. Entre ellas estaba la duquesa de Alençon, hermana de la emperatriz austriaca. Su comportamiento ejemplar durante el incendio dio pie a que la prensa relatará su muerte como si de un martirio se tratara.

<sup>3</sup> El fuego había tenido su origen en un aparato cinematográfico. Cfr. Cap. XX.

*sangre de tres millones de mártires.... ¿Por qué razón el restablecimiento de una vida más cristiana en nuestra Francia no sería anunciado por esta hoguera, donde los lirios de la pureza se han mezclado con las rosas de la caridad?*<sup>4</sup>.

La morbosa complacencia ante la justicia divina agitó incluso las aguas de la política. El presidente de la Cámara denunció ante la Asamblea que se predicara la palabra de un Dios capaz de castigar a Francia otra vez, después de la tragedia de veintiséis años antes, para forzar a la nación a restablecer la unidad religiosa.

Aquellos excesos ultramontanos provocaron la furia de sus adversarios. Pero incluso en el otro bando se coincidía en la necesidad del fuego purificador. Léon Bloy (1846-1917), un escritor anticlerical que había realizado un curioso itinerario intelectual -desde las páginas de *L'Univers* de Veuillot, hasta panfletos socialistas y *dreyfusards*-, fustigaba así la hipocresía de la caridad católica:

*¡Y el Nuncio, que vino a bendecir todo eso!*

*¡Ay, amigo, qué folleto se podría escribir! 'El incendiario del Bazar de la Caridad'.*

*Hasta que el Nuncio del Papa no diera su bendición a las bellas vestimentas, los delicados y voluptuosos cadáveres que recubrían las bellas vestimentas no podían tomar la forma negra y horrible de sus almas. Hasta ese momento, no había ningún peligro. Pero la bendición, la Bendición indeciblemente sacrílega de aquel que representa al Vicario de Jesucristo, y por consiguiente a Jesucristo mismo, ha ido a donde va siempre, es decir, el FUEGO, que es el habitáculo rugiente y vagabundo del Santo Espíritu. Entonces, inmediatamente, se ha desencadenado el fuego, y TODO HA VUELTO AL ORDEN [...]*<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Winock (1990), pág. 96. De paso, podemos constatar que al final de siglo la *veintena* de millones de mártires del flaubertiano abate Jeufroy se había reducido ya a sólo tres.

<sup>5</sup> Bloy (1904), pps. 52-53: *Et le Nonce du Pape venant bénir tout ça ! Ah, mon ami, quelle brochure à écrire ! 'L'incendiaire du Bazar de la Charité'. Tant que le Nonce du Pape n'avait pas donné sa bénédiction aux belles toilettes, les délicates et voluptueuses carcasses que couvraient ces belles toilettes ne pouvaient pas prendre la forme noire et horrible de leurs âmes. Jusqu'à ce moment, il n'y avait aucun danger. Mais la bénédiction, la Bénédiction, indiciblement sacrilège de celui qui représentait le Vicaire de Jésus-Christ et par conséquent Jésus-Christ lui-même, a été où elle va toujours, c'est-à-dire au FEU, qui est l'habitable rugissant et vagabond de l'Esprit-Saint. Alors, immédiatement, le Feu a été déchaîné, et TOUT EST RENTRÉ DANS L'ORDRE....* Curiosamente, este luctuoso caso tuvo también algo que ver con la suerte cinematográfica de *Quo vadis?*, que bajo la forma de novela ya seducía por entonces a medio mundo con la descripción de otro incendio purificador. La mala reputación que el caso acarreo al recién nacido cinematógrafo alejó a la sociedad bien pensante del nuevo invento. El cine habría quedado relegado a los barracones de feria, si no fuera porque en ese mismo año empezaron a producirse películas edificantes acerca de mártires cristianos y malvados emperadores.

## 1. LITERATURA VERSUS HISTORIA

Si la *Trilogía* patriótica es un canto a la nacionalidad polaca como frontera oriental de la Cristiandad, y *Los caballeros tentónicos*, un alegato contra el *Kulturkampf* y el expansionismo alemán, *Quo vadis?* puede considerarse como la más perfecta cristalización del mito integrista y ultramontano de la Roma de Nerón, con fines que son a la vez apologéticos, ideológicos y políticos. La intención de Sienkiewicz no es otra que tratar de un asunto que en aquel momento estaba de máxima actualidad: la Cuestión romana.

### 1.1. La novela histórica.

Desde el punto de vista literario, *Quo vadis?* es una obra arcaizante, más cercana al romanticismo de la primera mitad del siglo que a la vanguardia literaria de unas décadas marcadas por la decadencia del naturalismo francés y el ascenso del simbolismo. Este desfase pudo valerle la opinión adversa de parte de la crítica, pero también el favor de un público mayoritario, de gustos conservadores. Por supuesto, el tiempo no había pasado en balde, y Sienkiewicz no podía seguir literalmente el estilo idealista de *Les Martyrs* de Chateaubriand. Sin embargo, tuvo la habilidad de vestir su obra con un ropaje apropiadamente arqueológico, de moda desde que hallazgos espectaculares, como los de Schliemann en la década de 1870, hubiesen seducido la atención de la opinión pública.

La reconstrucción literaria de los monumentos de Roma clásica, la pintura de las costumbres, la evocación dramática de los juegos o de las escenas de martirio, sin duda convencieron al público no especializado, aunque no impidieron que la crítica acusase la falta de rigor histórico. Indudablemente, *Quo vadis?* transmitió muchos errores y tópicos sobre la historia romana, que su asombroso éxito consagró, y que perviven hasta hoy<sup>6</sup>. Sin embargo, quienes pretendan analizar este libro como una

---

<sup>6</sup> Un simple ejemplo, que quizás explique en parte la confusión que incluso hoy sigue habiendo entre circos y anfiteatros. La edición española de 1902 incluía esta nota a pie de página del traductor: *Aunque había no poca diferencia entre los anfiteatros y los circos, no solo por lo que concierne a su forma, sino también al género de espectáculos que en ellos se daban, en este libro con frecuencia se usa indistintamente de los dos vocablos, para expresar lo que el primero significa.* En realidad, había un motivo para ello, y es que en el

novela histórica más sobre la antigüedad romana olvidan que, en realidad, Sienkiewicz abordaba en ella cuestiones abiertas, polémicas, de palpitante actualidad para los católicos. Sobre todo, de dos: el desafío a las creencias tradicionales que suponía la teología liberal; y la soberanía de los papas sobre Roma.

La baza principal de *Quo vadis?* consistía en presentar ante el gran público una descripción plástica y emocionante del pontificado romano del apóstol. A falta de pruebas con las que contradecir las opiniones de quienes negaban su presencia en Roma o su primado sobre la Iglesia universal, Sienkiewicz ofrecía un recurso mucho más poderoso y convincente: imágenes.

Imágenes que además eran familiares a sus lectores: estaban en el ambiente, desde hacía varias décadas habían sido evocadas hasta la saciedad en la prensa, los folletines, en las colecciones de literatura religiosa popular, en el arte, en la música... A través del púlpito habían llegado a los fieles de todas las clases sociales; apelaban a su corazón más que a su razón, suscitaban sentimientos de piedad hacia la cautividad de los papas, y de odio hacia sus verdugos.

## **1.2. Las fuentes.**

En sus novelas históricas, Sienkiewicz investiga, elige sus fuentes, y las trata con respeto, aunque se permita licencias. Por supuesto, selecciona, matiza, toma partido, de una manera que el naturalismo intentará evitar, en nombre de una objetividad científica que no significaba nada para el creyente. Pero los paralelismos con Zola son mayores de lo que podrían parecer a simple vista. Como las simplificaciones de caracteres, que convierten a los personajes en ‘tipos’ representativos de cierto modelo moral. O la vocación didáctica, llevada a veces hasta el extremo. Hay también un interés por el ‘color histórico’, por utilizar los testimonios de las crónicas o de la arqueología, incluso por reconstruir el lenguaje. Aunque hoy todo ello pueda parecer artificioso, en su momento era novedoso, y constituyó una de las razones de su increíble éxito.

---

fragmento de Tácito sobre el que se basa todo el mito neroniano, las escenas se localizaban en los jardines de Nerón, en dónde no había ningún anfiteatro, pero sí un circo.

De la misma forma que en su trilogía había recreado una ‘falsa’ lengua polaca del siglo XVII, que se convertiría en jerga estudiantil<sup>7</sup>, Sienkiewicz llenaría *Quo vadis?* de un abundante léxico latino, traducido por notas a pie de página, e intercalaría citas clásicas en los diálogos que estaban, por lo demás, al alcance de cualquier estudiante de bachillerato. Este recurso sirve para sugerir en el lector la impresión de que está ‘escuchando’ realmente las palabras originales de los personajes. Su éxito fue rotundo: utilizada como marca comercial, como título de libros o artículos, o como forma de expresar las dudas o la inquietud sobre la dirección tomada por un país, una corriente artística o política, o simplemente un equipo de fútbol, ¿qué otra expresión latina podría hoy competir en popularidad con ‘*Quo vadis?*’

Un examen atento de las novelas históricas de Sienkiewicz pone de manifiesto que lo que el autor no tenía la pretensión de reflejar la realidad -a la manera en que lo intentaba Zola, con su teoría de la literatura como espejo de la realidad, y su intento de hacer del estudio social y psicológico una obra literaria -, sino que se trataba de subordinar un complejo proceso histórico a una voluntad didáctica y populista, a través de una serie de dicotomías arbitrarias y simplificadas: *entre lo correcto y lo incorrecto, pasivo y activo, nacional y extranjero, egoísta o patriótico, pecado y arrepentimiento...*<sup>8</sup>. En el caso de *Quo vadis?* podríamos añadir: placer y sacrificio; filosofía y fe; romano y bárbaro; pagano y cristiano; y, sobre todo: Anticristo y Vicario de Cristo. Nerón y Pedro.

Sienkiewicz admitía que aparte de las fuentes antiguas (Tácito, Suetonio y las *Actas de los mártires*, principalmente), la base histórica de la novela era *L’Antéchrist*. Esta afirmación ha engañado a gran parte de la crítica, que suele recogerla sin matizaciones, sin percatarse que *Quo vadis?* es precisamente la antítesis del libro y la obra de Renan. El polaco invertía el mensaje político del francés -el fin de la soberanía temporal de los papas es el comienzo de una era de progreso espiritual para la humanidad- y proclamaba la victoria absoluta del poder pontificio en sus párrafos finales:

---

<sup>7</sup> Czesław (1969), pág. 311.

<sup>8</sup> Se trata de las conclusiones de Adam Kersten, en su monografía sobre *El diluvio*. Citado por Eile (2000), pág. 117.

*Y así pasó Nerón, como un torbellino, como una tormenta, como un incendio, como pasa la guerra y pasa la muerte; pero la basílica de San Pedro gobierna hasta ahora, desde las cumbres del Vaticano, a la ciudad y al mundo<sup>9</sup>.*

En este sentido, podría establecerse un curioso paralelismo entre *Der Antichrist* y *Quo vadis?* a pesar de todas las diferencias entre un ensayo filosófico y una novela histórica, entre el filósofo del ‘¡Dios ha muerto!’ y el escritor católico ultramontano. Ambos libros tienen el mismo objeto: criticar la obra de Renan (que, a su vez, de alguna manera, sintetiza, desarrolla y populariza la obra erudita de la escuela de Tubinga). Pero mientras que la primera es un terrible ‘martillazo’, que destroza por completo los planteamientos no ya de Renan, sino del cristianismo en particular y de la religión en general, el segundo sigue una hábil estrategia de apropiarse de sus logros, para a continuación emplearlos en un sentido totalmente contrario al que pretendía su autor: para afianzar las creencias más ortodoxas, y reivindicar, de paso, la soberanía temporal de los pontífices sobre Roma.

## **2. EL MENSAJE APOLOGÉTICO: UNA NUEVA HAGIOGRAFÍA.**

Sienkiewicz se comporta ante todo como un moderno apologista católico. Una por una, las afirmaciones de la teología liberal pasarán por sus páginas, y serán desmentidas con algo mucho más poderoso que cualquier argumento: con imágenes, imágenes cargadas de intencionalidad, escogidas cuidadosamente para provocar en el lector sentimientos de adhesión o de rechazo, de compasión o de indignación.

Este recurso a las imágenes y a los sentimientos, que implicaba la paradoja de renunciar a combatir en su propio terreno las pruebas documentales aportadas por Renan y los investigadores heterodoxos, y al tiempo utilizar sus conocimientos en beneficio de la verosimilitud y el colorido del relato, era característico del integrismo católico, que siempre había negado a la ciencia la legitimidad suficiente para estudiar la historia en aquellos puntos que fuesen peligrosos para la tradición eclesiástica.

Sienkiewicz recogía así implícitamente la idea que inspirara al cardenal Wiseman cuarenta años antes: desarrollar una nueva hagiografía, cuya iconografía recogiese el

---

<sup>9</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, epílogo, pág. 1038.



espíritu de la tradición, y a la vez sintonizara con los nuevos tiempos, incorporando tan solo aquellas hipótesis científicas compatibles con la ortodoxia.

## 2.1. El fragmento de los *Annales* sobre los cristianos.

De todos los desafíos planteados por la investigación histórica, ninguno más grave que la descalificación del fragmento de los *Annales*, XV, 44: aquel que hablaba de la acusación de incendiarios lanzada sobre los cristianos, pero que, sobre todo, era -y es- la más importante prueba externa de la historicidad de Jesús, frente a los autores que sostenían la tesis mitológica, con Bruno Bauer a la cabeza<sup>10</sup>. Ya hemos visto como en los años previos a *Quo vadis?*, el fragmento había sido atacado de manera sistemática, hasta el punto de poder defenderse que se trataba de una interpolación o falsificación tardía (Ross, Hochart, Bolland). Sienkiewicz construye su novela sobre este fragmento. Los personajes, la trama, hasta los detalles en apariencia baladíes, tienen como primer objetivo demostrar su exactitud histórica, incluso en los puntos más dudosos.

Los modernos críticos del fragmento subrayaban varias inverosimilitudes. ¿Cómo podía, en un momento tan temprano, distinguirse claramente a los cristianos de los judíos? Vinicio, que es un pagano ignorante, plantea sus dudas, y Quilón, mitad judío, las aclara:

- Como todas las religiones, tiene esta sus prosélitos en el seno de nuestro pueblo; por los cristianos constituyen una secta judía. ¿Por qué entonces vienen a congregarse aquí, cuando en el Transtíber hay templos a los que llevan los judíos sus ofrendas a la luz del día?

-Señor, los judíos son sus peores enemigos. He oído decir que antes del reinado del César actual casi se llegó a la guerra entre judíos y cristianos. Claudio César, aburrido de de estos desórdenes, expulsó a todos los judíos; más al presente se ha abolido tal edicto. No obstante, los cristianos se ocultan de los judíos y del populacho, el cual, como sabes, les imputa crímenes y los aborrece<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Vid. Cap. VI, 1.2.

<sup>11</sup> Salvo que se indique lo contrario, utilizamos para las citas la traducción directa del polaco de Ruth Hoenigsfeld: SIENKIEWICZ, Henryk (1967). *Quo vadis? Novela de la época de Nerón*. Madrid: Aguilar. Cap. XX, pág. 298.

Y de paso, aporta el apoyo de otra fuente (Suetonio, que habla de la expulsión de los judíos en la *Vida* de Claudio), que tenía una interpretación dudosa: pues muchos historiadores modernos negaban que los disturbios a causa de un ‘tal *Chrestos*’ de los que hablaba aquel autor fueran una alusión al cristianismo<sup>12</sup>.

Otro punto conflictivo del fragmento era la *multitudo ingens*, la enorme cantidad de cristianos en Roma de la que habla Tácito, y que resultaba inverosímil, habida cuenta de la escasez posterior de testimonios epigráficos. Para contrarrestar esta crítica y ofrecer una alternativa válida, Sienkiewicz actúa de dos maneras. Por un lado, no pierde ocasión de señalar el enorme número de cristianos en vísperas del incendio. Vinicio les escribe a Petronio que la causa por la que Quilón, infiltrado entre ellos, no ha encontrado aún a Ligia es porque *los cristianos en Roma son innumerables; de ahí que no todos conozcan a cada uno de la comunidad [...]*<sup>13</sup>. El tribuno se maravilla luego de la enorme cantidad de cristianos que han acudido al Ostrianum: son tantos, que no caben en el *hipogeo* (Sienkiewicz no quiere prescindir de la imagen de subterráneo, pero sabe que debe evitar el anacronismo de las catacumbas), y deben de reunirse en el exterior<sup>14</sup>. Y cuando la persecución comienza, las autoridades constatan *que no se sabía ya dónde colocar tantos cristianos*<sup>15</sup>, y las cárceles están tan llenas, que se propaga una fiebre entre ellos (fiebre que servirá para Ligia llegue virgen al matrimonio: todo detalle tiene su utilidad).

Pero, además, había que explicar por qué se tarda tanto en volver a tener noticias de la cristiandad romana. Nada más fácil: Pedro nos transmitirá su desesperación, aquella numerosa cristiandad ha sido tan mermada por la persecución, que ya no queda casi nada de ella: *Su rebaño había sido dispersado; su obra, destruida; aquella iglesia, que antes del incendio de la ciudad, se alzaba como un árbol magnífico, había sido reducida a polvo por orden de la Bestia. Nada quedaba ya, sino lágrimas; nada, sino recuerdos de martirios y de muerte*<sup>16</sup>. Su sucesor, Lino, le anima a partir a un lugar más seguro. ¿A dónde? Precisamente a aquellas cristiandades en las que sí existen

---

<sup>12</sup> Por si quedara alguna duda, en otro lugar se nos dirá que Pomponia adora a *Chrestos*, empleando esta forma dudosa, que algunos críticos consideraban el epíteto de una deidad oriental (*benevolente*) sin relación alguna con el término similar del que deriva la palabra cristianismo (*ungido, mesías*). Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. XXXIII, pág. 50.

<sup>13</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. XV, pág. 241.

<sup>14</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. XX, pág. 299.

<sup>15</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. XVIII pág. 763.

<sup>16</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. XXXIV pps. 979-980.

testimonios tempranos de presencia cristiana, en contraste con lo que ocurre en Roma: *La palabra del Señor sigue vibrando aún en Jerusalén, en Antioquía, en Éfeso y en otras ciudades. ¿Qué harás tú permaneciendo en Roma?*<sup>17</sup>

Los críticos del fragmento de Tácito habían señalado también como inverosímil el conocimiento de los datos históricos que acompañaban la mención de Cristo. Una vez más, Sienkiewicz nos muestra que aquel conocimiento era tan extendido, que un mero actor de origen judío, podía satisfacer la curiosidad de Petronio (y, de paso, confirmar los dos puntos anteriores: la distinción temprana de los judíos, y la ‘ingente multitud’ de cristianos): *El actor Alituro representó ayer admirablemente a Edipo. Le pedí que me contestara, como judío que es, si los cristianos y los judíos son la misma cosa. Me respondió que los judíos tienen una religión eterna, pero que los cristianos forman una nueva secta que se ha levantado recientemente en Judea.; que en tiempo de Tiberio los judíos crucificaron a cierto hombre, cuyos prosélitos aumentan de día en día y a quien los cristianos miran como Dios. Parece que se niegan a reconocer otros dioses, y especialmente los nuestros. No sé en qué les perjudicaría el hacerlo*<sup>18</sup>.

Pero el pasaje de Tácito escondía otros peligros. Uno de ellos era las ‘abominaciones’ (*flagitia*) de las que se acusaba a los cristianos, y el ‘odio al género humano’ (*odium humani generis*) del que, según Tácito, eran culpables: ¿acaso eran los castigados culpables de algún crimen, tal y como habían postulado algunos autores modernos?

Aquí Sienkiewicz recurre a uno de los personajes históricos que entremezcla con los personajes de ficción, Pomponia Graecina, que según Tácito fue juzgada por un tribunal doméstico, acusada de seguir un culto oriental<sup>19</sup>. Sienkiewicz sigue en este punto a Renan, quién basándose en unas frases más bien ambiguas, dedujera el carácter cristiano de la matrona: *¿Quién sabe si Pomponia Grecina no fue la primera santa de la alta sociedad, la hermana mayor de Melania, de Eustaquia y de Paula?*<sup>20</sup>

Pomponia es virtuosa, y Vinicio y Petronio, que no lo son, no pueden creer que se haya dejado arrastrar por un culto perverso como es el cristianismo. Por eso empiezan pensando que se trata de una calumnia de alguna de las cortesanas de

---

<sup>17</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. XXXIV pág. 983.

<sup>18</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. XV, pág. 239.

<sup>19</sup> Annales, XII, 32.

<sup>20</sup> Renan (1873), pág. 4.

Nerón, famosas por su vida disipada y envidiosas de su virtud<sup>21</sup>. Una y otra vez, se repite el malentendido, y se alude al juicio del que fue absuelta Pomponia: aunque muchas mujeres se dan a supersticiones extrañas, y no se la ve visitar los templos, se la acusado de ser cristiana *pero eso es imposible. Un tribunal doméstico la absolvió. Se dice de los cristianos que no solo adoran la cabeza de un asno, sino que además son los enemigos del género humano y perpetran los crímenes más infames. Según eso, Pomponia no puede ser cristiana, porque su virtud es notoria, y además una enemiga de la raza humana no se portaría con los esclavos como ella se porta*<sup>22</sup>. Pero el silogismo de Petronio falla, y esa es precisamente la marca del personaje: es extremadamente ingenioso, pero la inteligencia, sin la ayuda de la Revelación, es vana. Aunque él no se pueda dar cuenta de su error, el lector saca sus conclusiones, y de paso se siente mucho más agudo que el ingenioso diletante: el error de su razonamiento es pensar justamente que los cristianos sean perversos. El lector sabe, como todo el mundo, menos el ingenioso Petronio, que no lo son.

El desmentido de la perversidad de los cristianos se planteará en más ocasiones, siempre en boca de sus enemigos paganos y perversos, o de los judíos, no menos malvados. Hasta el traidor que con su delación atrae el castigo sobre los inocentes mártires tendrá que reconocer muy a su pesar, que las acusaciones son falsas: [...] *Quilón empezó a referir cómo había notado, no sin sorpresa, que esa gentes no se entregaban a prácticas licenciosas, ni envenenaban los pozos ni las fuentes, ni eran enemigos de la raza humana, ni adoraban a un asno, ni comían carne de niño*<sup>23</sup>. Finalmente, será el propio populacho que al principio se había deleitado en los suplicios, quien comience a clamar que se trata de inocentes, *innoxia corpora*<sup>24</sup>. Cuando el propio calumniador, Quilón, se arrepienta y denuncie públicamente a Nerón, ya no cabrá duda alguna, ni de la falsedad de las acusaciones genéricas, ni tampoco de la principal —la de incendiarios. A partir de ese momento *las palabras ‘innoxia corpora’ eran repetidas cada vez con más frecuencia. Las mujeres manifestaban en voz alta su compasión hacia los niños, que habían sido arrojados en tan gran número a las fieras, clavados en cruces o quemados en aquellos malditos jardines. Y finalmente la compasión se transformó en ultrajes al César y a Tigelino*<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. II, pág. 50.

<sup>22</sup> Sienkiewicz (1967), Primera parte, cap. XII, pág. 193.

<sup>23</sup> Sienkiewicz (1967), Primera parte, cap. XVI, pág. 254.

<sup>24</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. XXIV pág. 877.

<sup>25</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. XXVII pág. 913.

Sienkiewicz es ecléctico a la hora de escoger sus fuentes, y reúne a menudo detalles sacados de autores muy diversos: Flavio Josefo para el judaísmo de Popea<sup>26</sup>; Plinio para las abominaciones atribuidas a los cristianos<sup>27</sup>; la epístola de Clemente Romano para los tormentos<sup>28</sup>; Tertuliano para los leones<sup>29</sup>. Pero ninguno de los detalles del fragmento capital de los *Annales* queda sin recoger. Por ejemplo, tal y como Tácito indica, son perros los que atacan a los mártires en el anfiteatro; pero estas bestias tan domésticas aburren a los espectadores, como también seguramente aburrirían a los lectores, aunque Sienkiewicz enumere todo tipo de razas exóticas para salpimentar el episodio: *gigantescos molosos amarillos del Peloponeso, perros manchados de los Pirineos y mastines semejantes a lobos de Hibernia, a todos los que habían privado expresamente de alimento y que mostraban sus flancos enjutos y sus ojos inyectados en sangre*<sup>30</sup>. Una vez presentados los perros, ya ha cumplido con la exactitud histórica, así que, al cabo de un par de páginas, los gritos canónicos de Tertuliano<sup>31</sup> reclaman los consuetudinarios leones, por lo que el autor y Nerón deciden rematarles con ayuda de estas fieras<sup>32</sup>.

Cabe destacar la habilidad con la que Sienkiewicz abordaba esos escollos: lo hacía con una enorme habilidad, de manera que pasaran desapercibidos a los lectores, pues los fundía de tal manera con la narración, que era difícil desentrañar su carácter apologético. Ninguna de esas informaciones se da de manera forzada. La narración está construida para que parezca que cumplen un papel natural, dependiente de la trama, y no de un mensaje apologético que se quiere transmitir. Ligia se oculta entre los cristianos: la dificultad para encontrarla, que crea el suspense que mueve a los personajes en la primera parte, se debe a que son multitud; los cristianos se reúnen en lugares ocultos y clandestinos: el odio de los judíos hacia ellos lo explica; Vinicio y Petronio no pueden creer que Pomponia, con fama de virtuosa, pertenezca a una secta perversa: sus dudas crean malentendidos

---

<sup>26</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. XIV pág. 703-704 y segunda parte, cap. XX, pág. 792.

<sup>27</sup> Vid. Cap. III, 2.4.1.

<sup>28</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. XXIII, pág. 866.

<sup>29</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. XXI, pág. 829.

<sup>30</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. XXVII pág. 826.

<sup>31</sup> Tertuliano, Apol., XL, 2: *Si Tiberis ascendit in moenia, si Nilus non ascendit in arva, si caelum stetit, si terra movit, si fames, si lues, statim: "Christianos ad leonem!" acclamatur. Tantos ad unum?*

<sup>32</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. XXVII pág. 829. Recuérdese a Castelar, tan heterodoxo, incluyendo panteras.

con efecto cómico, que de paso acentúan una de las oposiciones claves, entre el vicio pagano y la virtud cristiana; los protagonistas quieren que Pedro se ponga a salvo lejos de Roma: esta circunstancia llevará a la escena del milagro, pero antes, de paso, servirá para confirmar la ‘ingente multitud’, y su destrucción casi total a manos de Nerón.

Además, esas informaciones claves casi nunca aparecen en boca de cristianos. Sienkiewicz suele ceder la palabra a paganos y judíos para que hablen del cristianismo y confirmen los puntos esenciales: así, de manera natural, el lector concede mayor crédito a quien habla. El personaje de Quilón, que desempeña el papel de villano y delator hasta su redención final, resulta de gran utilidad para despejar alguna duda. Y lo mismo ocurre con Petronio, cuya displicente y episódica curiosidad sirve para que introduzca en la narración precisamente aquellos elementos que despertaban las dudas de los incrédulos. Pues, ¿quién resultaría más convincente que un incrédulo convencido?

## **2.2. Testimonios visuales.**

Pero la historicidad de Cristo es un asunto demasiado importante como para conformarse con apoyarlo de manera indirecta, a través de la reconstrucción del pasaje de los *Annales* que testimonia en su favor. Para el lector medio, al que hubieran llegado vagas noticias de que existían dudas acerca de la historicidad de Jesús -las ‘discusiones de clérigos’ de las que se mofaba Joyce-, era necesario un recurso más contundente: el testimonio visual.

Pues los paganos del relato, como si hubieran leído a Volney y a Dupuis, a los teólogos descreídos de la escuela de Tubinga, y hasta las obras de la escuela radical holandesa y *La rama dorada* de Frazer, no sólo ponen en duda la divinidad de Cristo -lo que resulta lógico, ya que son paganos-, sino que también han de ser convencidos con arduo trabajo de su existencia física, y de la fiabilidad de los evangelios como documentos biográficos.

Según la crítica moderna, los relatos evangélicos no habían sido escritos aún en el año 64. Pero en el relato resultan tan conocidos, que un esclavo cristiano se extraña de que Quilón, que se hace pasar por cristiano, no recuerde el nombre de

Judas<sup>33</sup>. Pronto veremos por qué las historias de los Evangelios son tan bien conocidas: en la escena de Ostriacum, Vinicio y Quilón asisten a la predicación de Pedro, que consiste ante todo en narraciones de la vida de Jesús. En la noche en que ellos acuden, Pedro narra con detenimiento la historia de la Resurrección a una asamblea de emocionados cristianos<sup>34</sup>. Pero, ¿cuál es el relato de Pedro? El que tiene a María Magdalena como principal testigo; el que le presentará luego en el lago de Tiberíades. Es decir, el del *Evangelio de Juan*, aquel que, desde Strauß, se veía como un documento teológico tardío, sin valor alguno desde el punto de vista histórico.

Otros autores interpretaban las particularidades del Cuarto Evangelio de manera aún más peligrosa<sup>35</sup>: según ellos, las discrepancias entre este Evangelio y los sinópticos se debían a la existencia en los orígenes del cristianismo de dos tradiciones separadas y hasta enfrentadas: la de Pedro, exotérica, y la de Juan, esotérica, casi gnóstica, que reservaba sus textos para unos pocos iniciados. Era esta una idea antigua, que podía rastrearse en varias herejías de raigambre gnóstica, que a lo largo de la historia habían manifestado su pertenencia a esta segunda Iglesia Johánnica, invisible y mística.

Por eso Sienkiewicz pone en boca de Pedro el relato de Juan, y le convierte en testigo visual del texto teóricamente sospechoso de herejía, que queda así a salvo de cualquier reproche. Pues nadie puede albergar ninguna duda sobre la sinceridad del apóstol, ni siquiera el pagano endurecido que es todavía Vinicio, si tuviera la suerte de escuchar a Pedro relatando todo aquello, e insistiendo una y otra vez ‘yo lo vi’, ‘ego vidi’:

*Vinicio había seguido escuchando y algo extraño se había operado en su alma [...]. No podía creer lo que el anciano decía, y al propio tiempo parecía que era menester estar ciego, o renunciar al testimonio de la propia razón, para admitir que estuviera mintiendo aquel hombre que decía: ‘Yo le vi’. Porque algo había en sus ademanes, en sus lágrimas, en su aspecto y en los detalles de los acontecimientos por él narrados que hacía imposible toda sospecha. Por momentos imaginábase Vinicio estar soñando. Pero a su alrededor veía a la silenciosa multitud, hería su olfato el olor que despedían las linternas, y al lado, y sobre la piedra vecina a la cripta, alzábase un*

---

<sup>33</sup> Sienkiewicz (1967), Primera parte, cap. XVII, pág. 259.

<sup>34</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. XX, pág. 311 y ss.

<sup>35</sup> Al asunto del Cuarto Evangelio se refiere explícitamente el decreto *Lamentabili*. Cfr. Renan (1863), Apéndice: " Del uso que conviene hacer del Cuarto Evangelio al escribir la vida de Jesús".

*anciano de cabeza temblorosa, a quien esperaba pronto la tumba, quien, actuando como testigo, repetía: ¡Yo le vi!*<sup>36</sup>

Podría pensarse que las dudas de Vinicio se refieren a la resurrección, pues nada justifica que un romano del siglo I, que desconoce la crítica de Tubinga a los evangelios, tenga tantas dudas acerca de la existencia terrenal de un judío muerto apenas unas décadas antes. Pero Vinicio sólo sirve para conducir al lector, que sí puede estar al tanto de tales polémicas, así que harán falta casi trescientas páginas más de testimonios, hasta que le escriba a Petronio este rotundo desmentido de toda doctrina docetista: *¿Cómo no habría yo de creer que Cristo vino al mundo, puesto que lo ha dicho aquel que fue su discípulo, y lo ha dicho Pablo, a quien Él se apareció?*<sup>37</sup>

Pero aún queda Petronio, cuyas dudas se mantienen, como si de un empedernido lector de Bauer se tratara. Será necesaria la fuerza de persuasión de Pablo: *¿Cómo puedes, sabio Petronio, negar que Cristo existió y resucitó de entre los muertos, si entonces no habías nacido? Pedro y Juan le vieron. Yo también le vi en el camino de Damasco. Ante todo, tu sabiduría debe demostrar que somos mentirosos, y entonces podrás oponerte a nuestros testimonios*<sup>38</sup>. Pero Petronio no puede, y se rinde, reconociendo la superioridad dialéctica de su adversario: *Prefiero mi Eunice a tu doctrina, pequeño judío; pero no quisiera luchar contigo en la tribuna*<sup>39</sup>. Finalmente, el triunfo de Pablo es total, y al final de su vida Petronio reconocerá la existencia de Jesús y rechazará toda doctrina mitológica: *Prometeo, al parecer, solo es una invención de los poetas, mientas que gentes dignas de fe me han dicho que ella vieron a Cristo con sus propios ojos. Convengo con vosotros que es el más digno de todos los dioses*<sup>40</sup>.

---

<sup>36</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. XX, pps. 314-315.

<sup>37</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. IV, pps. 567-568.

<sup>38</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. IV, pág. 571. nótese la doble trampa dialéctica: la de Pablo a su interlocutor, y la de Sienkiewicz a su lector. *Existir* y *resucitar* se sitúan en el mismo plano de incertidumbre. Para el pagano del siglo I sería seguramente más difícil de admitir lo segundo. Para el hombre culto de finales del siglo XIX, que hubiera leído el libro de Frazer sobre la resurrección de los dioses de la fertilidad, lo difícil sería aceptar lo primero.

<sup>39</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. IV, pág. 573.

<sup>40</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. XXXVIII, pág. 1011.



### 2.3. Pablo ante Pedro.

El enfrentamiento entre Pedro y Pablo, según la escuela de Tubinga y Renan, se transforma en la novela en una íntima amistad, en una absoluta convergencia de opiniones, y en una declarada sumisión de Pablo a los designios supremos del primer papa: *Ahora, llamado por Pedro, mi superior, vengo a esta casa con la misión de doblegar una altiva cabeza e inclinarla hasta los pies de Cristo [...]*<sup>41</sup>. Y al igual que Pablo, todos los cristianos reconocen la superioridad de Pedro, que es su pontífice. Así es como Quilón le ha presentado a Vinicio antes de que le escuche, y cuando este le ve predicar en Ostriacum, se maravilla de que más que *un elevado pontífice versado en los ceremoniales de un rito*, tenía el aspecto de *un testigo sencillo, anciano, que infundía una inmensa veneración, que acababa de hacer desde muy lejos una jornada con el fin de divulgar una verdad por él vista y palpada, verdad en la que creía como creía en su existencia, y verdad que amaba, precisamente porque creía en ella*<sup>42</sup>.

El carácter judaizante de la predicación de Pedro queda desmentido en la novela, donde los judíos aparecen ex-profeso como una comunidad segregada, sin puntos de contacto con los cristianos (“galileos” es el eufemismo del que se sirve Sienkiewicz -o sus traductores- para evitar hablar de judeocristianos). En otra escena Sienkiewicz se ocupa, como de pasada, de otra de las tesis más controvertidas del protestantismo liberal: según la escuela de Tubinga, el distanciamiento entre Pedro y Pablo nacía de la incapacidad del primero por romper con la letra de la ley judaica.

El célebre pasaje de Gálatas, en el que Pablo reprochaba a Pedro haberse negado a comer con los hermanos gentiles en la misma mesa, era la prueba de que el Príncipe de los Apóstoles no había sabido romper con la supersticiosa atadura de la Ley. Pero en *Quo vadis?* ocurre todo lo contrario: Vinicio se dirige a casa de Miriam para hablar con Pedro; casualmente, llega a la hora en la que todos los cristianos de la casa están sentados a la mesa. El recién llegado no sólo es un incircunciso: además es un pagano contaminado por la idolatría y el crimen. Sin titubear un instante, Pedro se dirige a él: *Y nosotros te damos también la bienvenida como amigo* -contestó Pedro-

---

<sup>41</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. XXVII, pág. 426.

<sup>42</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. XX, pág. 303.

*Siéntate pues, señor, y comparte nuestra comida como huésped*<sup>43</sup>. Pablo, que acaba de llegar de Frigia, contempla la escena: aunque Sienkiewicz no lo diga, no cabe duda de que en ese momento debe de estar arrepintiéndose de haber sido tan vehemente en la *Epístola a los Gálatas*.

En el curso de la conversación, se pone de manifiesto la total coincidencia de opiniones entre ambos apóstoles. Cuando Vinicio les pide que le aclaren la esencia del cristianismo, Pedro exclama: *Traemos el amor*, y Pablo apoya su afirmación recitando el himno al amor de su primera Epístola a los Corintios<sup>44</sup>. Más tarde, Pablo, que en esa misma Epístola se oponía a los que predicaban el evangelio de Pedro<sup>45</sup>, ahora le cita como testigo visual para convencer a Petronio.

La coincidencia de pareceres entre ambos apóstoles se ve confirmada también gracias a un tercer personaje, que sirve como contrapunto de ambos. Todos los autores modernos estaban de acuerdo en que en la primitiva Iglesia había habido divisiones y diferencias de opinión. En la novela, estas disensiones aparecen a través de un personaje antipático (aunque tendrá una muerte edificante), el presbítero Crispo.

No se trata de un hereje: es, simplemente, un rigorista. Aún así, será necesario que los apóstoles le corrijan en tres ocasiones. En primer lugar, el cruel sacerdote fustiga con sus anatemas a la pobre Ligia, que le ha confesado su amor por Vinicio. Pero Pedro aparece, acompañado de Pablo, y la doncella se arroja a sus pies. El apóstol corrige las tendencias encratitas de Crispo, recordándole las bodas de Canaán (otro milagro del Evangelio de Juan), y recomendado la suavidad y el perdón. Pablo solo interviene para ratificar el juicio de Pedro<sup>46</sup>.

La siguiente escena transcurre en un refugio subterráneo, durante el incendio, y nos presenta a Crispo en pleno delirio milenarista. Crispo sigue a Renan, que veía en el Apocalipsis las llamas del incendio de Roma, y anuncia que el castigo de Babilonia es sólo el comienzo del fin del mundo; advierte de la inminencia de la Segunda venida y amenaza a todos con un terrible *Dies Irae*. Y entonces aparece

---

<sup>43</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. XXXIII, pág. 503.

<sup>44</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. XXXIII, pág. 507.

<sup>45</sup> I Corintios, 1, 12: *Hoc autem dico, quod unusquisque vestrum dicit: Ego quidem sum Pauli: ego autem Apollo: ego vero Cephae: ego autem Christi.*

<sup>46</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. XXVII, pps. 420-425.

Pedro, que una vez más desautoriza al presbítero. Con palabras sacadas de la Primera Epístola que se le atribuye, Pedro tranquiliza a sus atemorizadas ovejas, desmintiendo el mensaje de Crispo, aunque con un pequeño detalle que no debe pasar desapercibido: *El señor ha castigado Babilonia*, concede el apóstol<sup>47</sup>. Y la concesión no es baladí: pues esa identificación de ambas ciudades, indiscutible en el Apocalipsis, es la que servía a los teólogos católicos del siglo XIX para afirmar que la mención de la iglesia de Babilonia en la epístola de Pedro demostraba que el apóstol había estado en Roma.

Pero queda aún una intervención de Crispo, esta vez en un sentido rigorista que recuerda los excesos de Tertuliano y los montanistas<sup>48</sup>. Crispo predica el arrepentimiento en la prisión, y amenaza a los pobres futuros mártires con los castigos infernales si han pecado. La misma diatriba fanática se repite cuando el presbítero está a punto de morir en la cruz, sembrando una vez más la desesperación entre sus compañeros de martirio. Pero una voz se oye entre el público: esta vez, es el apóstol Pablo, que corrige a Crispo igual que lo había hecho Pedro, y permite a todos los mártires morir dulcemente, pensando en la recompensa que les aguarda<sup>49</sup>.

La concordia perfecta entre Pedro y Pablo culmina en el momento del martirio, que Sienkiewicz sitúa simbólicamente en la *misma y memorable tarde*<sup>50</sup>.

## 2.4. Pedro como pontífice.

Es precisamente por boca de Quilón que conocemos el estatus de Pedro entre los cristianos. Después de hablar de Pablo, que está encarcelado por culpa de los judíos, el pagano habla del *Sumo sacerdote de toda la secta, que había sido discípulo de Cristo, y al cual Este había confiado la jerarquía suprema en el mundo de los cristianos*<sup>51</sup>. La continuidad de la tradición apostólica, negada por muchos críticos, queda confir-

---

<sup>47</sup> Sienkiewicz (1967), segunda, cap. II, pps. 662-667.

<sup>48</sup> Previamente se han mencionado ya las tendencias montanistas, reprimidas por la jerarquía: *Los confesores de Cristo iban voluntariamente a la muerte, e incluso la buscaban. Para evitar esto último, fue necesario que les impusieran prohibiciones severas sus confesores*. Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. XVII, pág. 756.

<sup>49</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. XXIII, pps. 869-872.

<sup>50</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. XXXVI, pág. 996.

<sup>51</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. XVI, pág. 253.

mada por la aparición del personaje de Lino, primer sucesor de Pedro como obispo de Roma de acuerdo con la tradición, y al que la narración concede un importante papel como guardián de Ligia. Por eso, aunque es sometido a tortura, le encontraremos vivo al final de la narración.

El personaje de Pedro es, junto con Nerón, el auténtico protagonista del relato: las andanzas de Vinicio, Petronio y Ligia sólo sirven para desvelar este mensaje, que está perfectamente urdido en la trama. Incluso la infalibilidad pontificia, dogma moderno al que casi todos los críticos -desde los racionalistas a los viejos-católicos, pasando por los protestantes-, negaban cualquier antecedente histórico, aparecía en la narración; no era, claro está, la cuidadosa definición conciliar, limitada a cuestiones de dogma y moral, sino su versión popular, aquella que atribuía al pontífice poderes taumatúrgicos. El cumplimiento, contra toda probabilidad, de la promesa infalible de Pedro a Vinicio -*No temas al César; pues en verdad te digo que no ha de caer un solo cabello de tu cabeza*<sup>52</sup>- se convierte en la razón del milagroso e inverosímil final feliz de la historia amorosa de los protagonistas: *Para él, Pedro era un ser incomprensible, casi sobrenatural [...]. Puesto que Pedro había bendecido su amor y le había prometido a Ligia, no podía ella perecer entre las llamas. Aunque Roma ardiese hasta los cimientos, ni una chispa del incendio caería sobre los vestidos de la joven*<sup>53</sup>.

En otras ocasiones, la exaltación de Pedro como pontífice aparece a través de imágenes simbólicas. Como en la escena en la que Vinicio sueña con la tradicional representación de Pedro conduciendo una nave, a la que se iban acercando náufragos: *Pero Pedro iba salvando de tiempo en tiempo a los que estaban a punto de ahogarse, y los iba recogiendo en el bote, el cual se iba a la vez agrandando como por milagro*<sup>54</sup>. Más subliminal incluso es la escena en la que Pedro contempla el séquito de los *augustanos* que abandonan Roma en busca de los placeres de Ancio: *El ligio [léase 'polaco'] había cogido entre sus manos una de las piedras destinadas a la construcción del templo, y la había colocado cerca del Apóstol, a fin de que subiendo este sobre ella pudiese presenciar el acto con más comodidad que los demás*<sup>55</sup>. Sobre esa piedra, Pedro y Nerón se miran a los ojos, y a ninguno de los individuos de aquel brillante séquito, ni de los que componían la inmensa multitud

---

<sup>52</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. XXXIII, pág. 511.

<sup>53</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. VII, pág. 615.

<sup>54</sup> Sienkiewicz (1967), Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. XXV, pág. 387.

<sup>55</sup> Sienkiewicz (1967), Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. I, pág. 542.

*allí agrupada, pudo ocurrírsele que en aquel instante se miraban frente a frente dos poderes de la tierra, uno de los cuales se desvanecería en breve, como un sueño sangriento, y el otro, envuelto en aquellos modestos vestidos, iba pronto a conquistar la posesión eterna de la ciudad y del mundo*<sup>56</sup>.

## 2.5. La reelaboración del milagro.

Uno de los principales logros de *Quo vadis?* consiste en intercalar el milagro de la aparición de Cristo en la narración. Renan -y la teología liberal- negaban la posibilidad de cualquier intervención sobrenatural en los asuntos humanos, y se entretenían en buscar explicaciones naturales o alegóricas a los relatos milagrosos: Sienkiewicz contesta haciendo de un milagro -la aparición de Cristo- el eje de la narración y el título de su obra. Pero lo hace de una manera sumamente inteligente, que lo vuelve aceptable para cualquier lector de su tiempo.

Para comprender la magnitud del problema, habría que acudir a la fuente originaria. Ya hemos visto que los ultramontanos tenían mucho interés en citar como fuente *Sermón contra Auxencio*, de san Ambrosio<sup>57</sup>. Pero en este sermón tardío sólo aparece una alusión aislada. He aquí una de sus ventajas, pues el contexto originario de la leyenda no podía ser más incómodo. En realidad, el milagro de *Quo vadis?* forma parte de un ciclo más amplio, los *Hechos de Pedro*, donde Baur había encontrado, bajo el disfraz de Simón el mago, a un Pablo gnóstico, radicalmente enfrentado a Pedro<sup>58</sup>. Pero, si de lo que se trataba era adaptar al público moderno aquellas antiguas leyendas, la oposición entre Pedro y un Pablo travestido de Simón era el menor de los problemas para el novelista. La historia no sólo estaba llena de creencias aberrantes y heterodoxas -entre otras cosas, mostraba una fuerte tendencia al encratismo que, en *Quo vadis?*, Pedro corrige a Crispo<sup>59</sup>-. Ante todo, eran historias ridículas, involuntariamente cómicas.

Pedro llega a Roma para contrarrestar la predicación de Simón. Simón se esconde en casa de un senador, y para obligarle a salir, Pedro hace que un perro

---

<sup>56</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. I, pág. 545.

<sup>57</sup> Cfr. cap. XIII, 3.

<sup>58</sup> Cfr. Cap. VII.

<sup>59</sup> Lejos de recordar las bodas de Caná, como hace el Pedro de Sienkiewicz, para bendecir el amor de Ligia, el Pedro pseudoclementino ha pedido a Dios que vuelva a su hija tullida, a fin de alejar a los pretendientes.

hable, y le manda que entre a preguntar por el mago: este, que tiene miedo, pide al can que diga que no está<sup>60</sup>. Cuando finalmente se entabla la competición entre ambos taumaturgos, no se trata en ningún caso de discusiones de tipo moral o teológico, sino de un mero concurso de habilidades mágicas. Pedro despliega todo su arsenal de prestidigitador, que incluye desde curar ciegos hasta resucitar muertos, sin olvidar un milagro que, en pleno siglo XIX, habría provocado la carcajada: *Y Pedro se dio la vuelta y vio un arenque abumado colgado de una ventana, y lo tomó, y dijo al pueblo: Si le vierais nadando en el agua como un pez, ¿creeríais en Aquél en cuyo nombre predico? Y estos respondieron con una sola voz: ¡en verdad creeríamos en Él!*<sup>61</sup> No es para menos.

El arenque consigue su propósito, pues, aunque algunos malpensados creyeron al principio que se trataba de un truco, Pedro le dejó nadar mucho tiempo, para convencer a los escépticos más endurecidos. El enfrentamiento con el mago concluye en un concurso de vuelo: Simón planea sobre Roma, pero Pedro llama en su ayuda al Señor, al que advierte, un tanto irritado, que cómo quiere que sigue convirtiendo a gente, cuando permite un éxito así de su oponente. Y el Señor decreta que Simón se caiga y se rompa los huesos<sup>62</sup>. El prolijo doctor Ferreiroa no había olvidado incluir este milagro en su novela: con resultados desastrosos.

Este es el contexto del que Sienkiewicz tiene que sacar la leyenda: pues está claro que de todo el conjunto, lo único estrictamente aprovechable es la huida de Pedro, la aparición milagrosa y su decisión de volver a afrontar el martirio (en toda la historia, por cierto, no hay ni rastro de incendio). El escritor se cuida muy mucho de caer en un exceso de sobrenatural. Todo lo contrario: el Pedro de Sienkiewicz predica con la persuasión y los argumentos morales, tan sinceros e intensos, que

---

<sup>60</sup> Acti Petri IX: *And Peter seeing a great dog bound with a strong chain, went to him and loosed him, and when he was loosed the dog received a man's voice and said unto Peter: What dost thou bid me to do, thou servant of the unspeakable and living God? XI-XII; for Simon saith to the dog: Say that I am not here.*

<sup>61</sup> Acti Petri, XIII. *And Peter turned and saw a herring (sardine) hung in a window, and took it and said to the people: If ye now see this swimming in the water like a fish, will ye be able to believe in him whom I preach? And they said with one voice: Verily we will believe thee. Then he said -now there was a bath for swimming at hand: In thy name, O Jesu Christ, forasmuch as hitherto it is not believed in, in the sight of all these live and swim like a fish. And he cast the herring into the bath, and it lived and began to swim. And all the people saw the fish swimming, and it did not so at that hour only, lest it should be said that it was a delusion (phantasm), but he made it to swim for a long time, so that they brought much people from all quarters and showed them the herring that was made a living fish, so that certain of the people even cast bread to it; and they saw that it was whole. And seeing this, many followed Peter and believed in the Lord.*

<sup>62</sup> Acti Petri IX: XXXIII.

superan los sofismas de los filósofos y contrarrestan las sutilidades del culto Petronio. Su fuerza no está en la taumaturgia, sino en la grandeza moral.

¿Y el milagro? Pues a pesar de los reproches católicos contra Renan, lo que hace Sienkiewicz es imaginarlo tal y como este había interpretado los milagros de Jesús: a través de un recurso a la experiencia psicológica subjetiva. Y para que no quede dudas de que no se refiere a una aparición aparatosa (en los *Hechos apócrifos*, Cristo aparece rodeado de nubes, en plena gloria), Sienkiewicz hace que Pedro no esté solo, sino acompañado de un testigo, Nazario, que apenas percibe una ligera brisa:

*-¿Ves aquella claridad que se acerca hacia nosotros?*

*-Yo nada veo -contestó Nazario.*

*Pero Pedro se puso una mano a guisa de visera, delante de los ojos, y dijo, al cabo de algunos instantes:*

*-Una figura viene hacia nosotros, envuelta en los resplandores del sol.*

*Pero a los oídos de ambos no llegaba ni el más leve ruido de pasos. A su alrededor todo se hallaba silencioso. Nazario vio tan solo que los árboles se mecían a lo lejos, como si alguien estuviera sacudiéndolos, y la luz se extendía más abiertamente sobre la llanura.*

*El joven miró sorprendido al Apóstol, y exclamó inquieto:*

*-Rabbí, ¿qué tienes?<sup>63</sup>*

De esta forma tan discreta se le aparece Cristo a Pedro. Precisamente, esa era la única manera en que el público de 1895 podía aceptarlo<sup>64</sup>. Menos es más.

A continuación del milagro, la narración lo exige, tiene que ir la escena del martirio. Sienkiewicz se encuentra aquí con un escollo cronológico, si quiere ser fiel a la leyenda petrina, que ignora por completo cualquier referencia al incendio neroniano, y que había sido la base del controvertido jubileo de 1867, tan criticado por la crítica liberal y protestante.

Utilizará una treta literaria. Hasta el capítulo XXXV de la segunda parte (el que narra el milagro de *Quo vadis?*) la acción se ha desarrollado en un tiempo lineal y

---

<sup>63</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. XXXV, pág. 987.

<sup>64</sup> Para la versión cinematográfica de 1951, el milagro resultaba demasiado discreto. Así que, para subrayarlo, el guionista ha añadido otro detalle: Pedro deja su cayado clavado en la tierra, y cuando se aleja, el palo florece ante la cámara.

continuo<sup>65</sup>. Este capítulo, breve e intenso, es un intermedio. Concluye con Pedro volviendo a Roma para predicar y bautizar en el cementerio Ostiense. El capítulo siguiente, el del martirio de Pedro y Pablo, comienza con un impreciso *por último, llegó la hora para los dos apóstoles. Y para dar una apariencia de acontecimiento* histórico a un hecho puramente legendario -recordemos que ni siquiera está probada la estancia de Pedro en Roma, y que por aquella época proliferaban los libros históricos que la negaban con gran copia de argumentos serios-, Sienkiewicz utiliza el recurso de Lucas: introducir nombres propios. Así, nos enteramos del bautismo de los guardianes Proceso y Martiniano -información que saca de las actas apócrifas de los mártires-, y que la sentencia de muerte no la ha firmado Nerón, sino sus libertos Helio y Politetes. En todo caso, la distracción no debe hacernos olvidar que, en realidad, entre el capítulo XXXV y el XXXVI, el narrador ha dado un salto de tres años, aunque el lector tenga la impresión de que se trata de hechos consecutivos. El capítulo XXXVII es más breve todavía: resume la apoteosis del terror, ocurrida *antes de la ejecución de los apóstoles*. Es decir, entre los dos capítulos precedentes. A partir de aquí, la acción recupera su curso lineal, aunque con un ritmo acelerado, hasta el desenlace. El lector recibe la impresión de que el incendio de Roma, la persecución, la escena de *Quo vadis?*, el martirio de los apóstoles y la muerte de Nerón han sido acontecimientos sucesivos e inmediatos; pero, en puridad, la crítica no puede acusar al autor de haber faltado a la ‘verdad histórica’. Por supuesto, esta sutil manipulación se pierde en las versiones cinematográficas, menos preocupadas por la fidelidad histórica que por la lógica de la narración. En ellas, Pedro muere en el 64, justo después del incendio.

### 3. EL MENSAJE POLÍTICO: LA CUESTIÓN ROMANA.

En realidad, el verdadero asunto de *Quo vadis?* no es otro que la estancia y el martirio de san Pedro en Roma, la fundación de la Sede apostólica por mandato divino, y la soberanía eterna de sus sucesores sobre la Urbe. Este doble mensaje,

---

<sup>65</sup> Salvo pequeñas excepciones, debidas a la multiplicidad de líneas narrativas y a la voluntad de mantener el suspense, como cuando la carta de Vinicio aceptando la voluntad del César llega a casa de Aulio y Pomponia antes que se nos cuente en el capítulo siguiente qué es lo que le ha hecho cambiar de opinión (capítulo VI de la primera parte).



religioso y político, se entreteje con una historia amorosa que sirve de sostén a la narración, dándole agilidad y facilitando su lectura: consiguiendo que el gran público, que no ha leído a Renan ni a sus impugnadores católicos, conozca en cambio la versión tradicional de la historia.

Desde el título (unas palabras del apóstol) hasta los últimos párrafos, la figura de Pedro como señor de la Urbe articula el mensaje y la historia, y se revela como el verdadero *Leitfaden* de la narración. Sienkiewicz no se limitó pues a oponer Nerón a san Pedro, como símbolos de la lucha del paganismo contra el Evangelio: esta idea, que habitualmente subraya la crítica, era un tópico demasiado manido como para necesitar demostración. La originalidad de *Quo Vadis?*, y la razón de su inusitado éxito, estriba precisamente en la insistencia casi obsesiva en la Cuestión romana.

Muchos de los anacronismos del relato se explican mejor si se acude a la historia de las décadas anteriores a la aparición del libro. Ya hemos visto que en la literatura polaca, en particular, la novela histórica tenía una tradición de proyectar asuntos contemporáneos sobre tramas históricas. Eso es precisamente lo que hará Sienkiewicz con la cuestión romana.

### 3.1. El mensaje político: el rey Pedro

El lema ultramontano, “Roma es de los papas”, se revela en los últimos capítulos como verdadero mensaje de la novela. La belleza de la Roma de Nerón es fruto de la injusticia y la tiranía. Solo un gobernante cristiano, razona Pablo, podría hacer la vida más segura y más alegre<sup>66</sup>. La única fuente de autoridad legítima viene de Dios, a través de la sangre martirial, cuya condición de simiente no se cansa de ponderar Sienkiewicz, siguiendo a Tertuliano: *en el campo empapado de lágrimas y de sangre, brotaba cada día más robusta la semilla e Pedro*<sup>67</sup>.

Y es ahí, en esa sangre, donde encontramos la verdadera fuente de soberanía sobre Roma. Cuando los cristianos perseguidos sientan flaquear sus fuerzas ante la proximidad del martirio, Pedro, tras evocar la pasión del Gólgota, les animará con anacrónica exposición de política temporalista:

---

<sup>66</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. IV, pág. 571.

<sup>67</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. XXXVII, pág. 1002.

*Efectivamente, el rostro de Pedro se había transfigurado y se hallaba inundado de luz [...] al cabo de algunos instantes, se dejó oír de nuevo su voz.*

*- Tú estás aquí, Señor -dijo- y revelas tus designios... ¡Gracias te sean dadas por ello, oh Cristo!... No en Jerusalén, sino en esta ciudad de Satanás, has resuelto fijar tu capital. Aquí, con estas lágrimas y con esta sangre dispones edificar tu Iglesia. Aquí, donde Nerón impera hoy en día, se establecerá tu reinado eterno. Sí, ¡oh, Señor! Y tú ordenas a estas gentes tímidas que, con sus huesos, formen los cimientos de Sión, y ordenas q mi espíritu que asuma el gobierno de ella y de todos los pueblos de la tierra. Tú estás ahora derramando la fuente de la fortaleza sobre los débiles; y me mandas que, en esta misma ciudad, apaciente tus ovejas hasta la consumación de los siglos. ¡Oh Señor, sé glorificado en tus altos designios con los que ordenas la victoria! ¡Hosanna, Hosanna!*<sup>68</sup>

No es pues la legendaria donación de Constantino, ni la más histórica de Pipino el Breve, ni el favor de ningún Napoleón, ni las cláusulas del congreso de Viena, ni el concierto de autoridad civil alguna: el dominio eterno sobre Roma le ha sido entregado a Pedro y a sus sucesores, *hasta la consumación de los siglos*, por el propio Dios, como retribución por la sangre de los mártires -y, en particular, el sacrificio del Apóstol, que renuncia a la huida. Esa es, ni más ni menos, la doctrina que Pío IX sostenía frente a la fuerza militar o a la sanción de la anexión por el plebiscito.

La escena cumbre, que proporciona el título de la narración, se refería a la obligación impuesta por Dios a Pedro de quedarse en la ciudad y sufrir allí su martirio. El mismo martirio que sufrían sus sucesores, Pío IX y León XIII, en la capital de los césares de la dinastía saboyana. A cambio de este sacrificio, el dominio que los papas recibían sobre la Ciudad no se limitaría a una simple soberanía espiritual, sino que implicaba un poder terrenal: *y Pedro comprendió que ni el César, ni todas sus legiones, podrían sobreponerse a la verdad divina [...]. Comprendió igualmente por qué Cristo le había hecho volver. Aquella ciudad de orgullo, crimen, libertinaje y dominación empezaba a ser su ciudad y la doble capital desde donde se extendería por todo el mundo el imperio sobre las almas y sobre los cuerpos*<sup>69</sup>. Ni siquiera en el momento del martirio de Pedro cede su primacía la reivindicación política al mensaje religioso. No son pensamientos edificantes sobre los valores cristianos (que se reservan para la escena inmediata del martirio de

---

<sup>68</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. XVIII, pág. 773.

<sup>69</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. XXXV, pág. 989.

Pablo), sino una reiterada reclamación de la soberanía romana, lo que preocupa a personaje y narrador en tan dramáticos instantes:

*¡Oh Señor! ¡Tú me mandaste conquistar esta ciudad, señora del mundo, y la he conquistado! Tú me mandaste fundar aquí tu capital y la he fundado. Esta es ahora tu ciudad, ¡oh Señor! [...]*

*Y al llegar delante de los templos, decía:*

- *Seréis templos de Cristo.*

*Al contemplar las multitudes que iban pasando ante su vista, les decía también:*

- *Vuestros hijos serán siervos de Cristo.*

*Y continuaba avanzando consciente del triunfo obtenido, de los servicios prestados a Dios, consciente de su poder, sereno y grande<sup>70</sup>.*

Ya en el monte Vaticano, donde se producirá el martirio, Pedro contempla Roma en toda su extensión. Sienkiewicz recoge en su novela las ideas repetidas desde los púlpitos, las páginas de la prensa ultramontana y las pastorales de los obispos:

*Y todo aquello que era nido de crimen y de poder, de orden y de locura -y que había llegado a ser el centro del mundo, su opresor, su ley y su paz, la ciudad todopoderosa, invencible y eterna. Pedro, rodeado de soldados, contemplaba la ciudad como un rey y señor; contemplaba sus dominios. Y decía:*

- *¡Tú está ya redimida, y eres mía!*

*Y ninguno de los presentes, no solo entre los soldados que estaban cavando el hoy en que debían plantar la cruz, sino entre los creyentes allí agrupados, podía adivinar que entre ellos se hallara el verdadero señor de aquella ciudad, que los Césares habrían de pasar, que habrían de terminar las irrupciones de los bárbaros y perderse los siglos en la noche del olvido, pero que aquel hombre seguiría por siempre siendo allí el señor<sup>71</sup>.*

---

<sup>70</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. XXXVI, pág. 993.

<sup>71</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. XXXVI, pág. 995.

### 3.2. Circos y catacumbas

Pero la reclamación de la soberanía pontificia sobre Roma no es un elemento aislado: la novela contiene todo un repertorio de tópicos e imágenes que remiten a la *Weltanschauung* forjada dos décadas antes. En realidad, la Roma de Sienkiewicz tiene poco que ver con la de los historiadores y los arqueólogos. Su modelo es doble: la capital de Víctor Manuel y el París de Napoleón III, destruido por los *communards*. Ya Renan había advertido que la Roma que deseaba Nerón era *algo parecido al París de nuestros días, una de esas ciudades artificiales, construidas por orden superior, siguiendo el plan de los que han pretendido sobre todo obtener la admiración de los provincianos y los extranjeros*<sup>72</sup>. Y Sienkiewicz inicia su relato con una visita al foro, de la mano de Petronio y Vinicio, para contemplar *aquel enjambre humano y aquel Forum Romanum, que a la vez que dominaba a la gente, se veía invadido por ella [...]. En realidad, el elemento local pasaba casi inadvertido entre aquella masa de hombres compuesta de todas las razas y naciones*<sup>73</sup>.

Para la descripción del populacho romano, la masa sanguinaria y cruel que se burla de los mártires y halaga al tirano, Sienkiewicz podía inspirarse en la visión distorsionada de las turbas anticlericales, tal y como aparecían en la prensa ultramontana desde 1871. El propio Sienkiewicz declararía más adelante que las persecuciones de la iglesia polaca en el Reich alemán y el Imperio ruso le habían servido como modelo de su narración. Una vez más, esta afirmación no debe tomarse en sentido literal: ni siquiera la dureza de la represión de los uniats, o el cautiverio de obispos y sacerdotes durante el Kulturkampf podían compararse, con las descripciones de los martirios de la novela. En realidad, valiéndose con un mecanismo propio de la *Weltanschauung* ultramontana, se había limitado a repetir las imágenes popularizadas por la prensa de esas persecuciones, visiones mitificadas que se aplicaban a la política anticatólica allí donde tuviese lugar (en Alemania, en Ucrania, en Roma, en Suiza o en España), aún cuando en ninguno de esos sitios se quemase ni se arrojase a los ultramontanos a los leones. Es decir, se refería a esa

---

<sup>72</sup> Renan (1873), pág. 143. La mención malintencionada de provincianos y extranjeros es una alusión a la gran fiesta del Segundo Imperio: la Exposición de 1867.

<sup>73</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. II, pág. 46. La descripción pormenorizada de las razas exóticas que habitan Roma recuerda las crónicas sobre los visitantes a la exposición universal de 1867 (y, seguramente, más próxima en el tiempo a Sienkiewicz, la de 1889).

mitificación que hemos denominado el “mito de las catacumbas”. Por eso, las catacumbas son necesarias al relato. Sienkiewicz no las nombrará nunca (no puede: la crítica se le echaría encima, hace tiempo que de Rossi y la arqueología católica han reconocido que no eran lugares de culto, y que no existían en el siglo I). Pero cada vez que encontremos una predicación importante, habrá una cueva cerca: son ‘galerías’ excavadas en las canteras, todavía no cementerios. Pero son subterráneas, y sirven para ocultarse.

Muchos de los rasgos con que se describe la iglesia primitiva pertenecen en realidad a la ultramontana de Pío IX y sus sucesores. Se trata de una comunidad sin fisuras, firmemente unida en torno a Pedro, y decidida a mantener precisamente en Roma su sede suprema. En ella no hay disensiones: sólo apóstatas, como Quilón, que se introducen en el rebaño para dividirlo, sin pertenecer de hecho a él, y que además, terminan arrepintiéndose. Lejos de las aspiraciones escatológicas de los cristianos de Renan, los de Sienkiewicz confían plenamente en la victoria final. Curiosamente, esa primitiva iglesia romana apenas cuenta con italianos entre sus fieles: la componen griegos, sirios y bárbaros. Además, los miembros de esa Iglesia tienen vocación de mártires. No reconocen sobre la tierra más poder que el de Cristo y su vicario. Para dejarlo claro, ¿qué mejor que entonar ante el César el *Christo Regnat*, al pisar la arena del martirio?

En el lado opuesto están los romanos propiamente dichos. El populacho es cruel y fanático; los patricios, egoístas y corruptos. Vinicio representa al comienzo de la narración al romano fiel al Estado: es un joven rico y de brillante porvenir, pero pervertido y cruel. Sólo el amor de la bárbara Ligia consigue redimirlo: al precio de abandonar su profesión militar, su carrera política y hasta su residencia en Roma. Desde 1870 pesaba sobre los católicos italianos una prohibición semejante de participar en la vida pública de un Estado considerado anticatólico. El dilema de Vinicio, Cristo o Nerón, reproducía una cuestión clave en la Italia del fin de siglo: ser católico, o hacer carrera en la cosa pública.

En casa de Aulo Plaucio se reproduce otro de los rasgos típicos del Risorgimiento (pero también de la España de la Restauración y de la Francia de la Tercera República): la esposa es una cristiana piadosa (es decir, ultramontana), mientras que el marido, aunque honrado y honorable, permanece pagano y es fiel al

Estado (o sea, es liberal). Al final, el ejemplo de la virtud de la mujer consigue convertir a su marido<sup>74</sup>. De ahí que, muy inteligentemente, Sienkiewicz utilice a favor del cristianismo el respeto a la condición femenina, en contraste con el desprecio de los estoicos -y, andando el tiempo, de muchos republicanos, como los que impidieron que la Tercera República francesa promulgara el sufragio femenino, o los que, en España, se lo pusieron tan difícil a Clara Campoamor. De hecho, la novela se abre con Petronio, cansado tras una noche pasada en discutir con Nerón, Lucano y Séneca si la mujer tiene o no alma<sup>75</sup>, y prosigue recordando que Séneca llama a la mujer *Animal impudens*<sup>76</sup>.

Un grupo que tiene en la trama gran importancia son los judíos, como no podía ser de otra forma tratándose de una novela escrita en la década del affaire Dreyfus. Siguiendo la autoridad de Harnack y Renan, Sienkiewicz los presenta como los inspiradores de la persecución: un grupo de rabinos, protegidos de Popea y Tigelino, se presentan ante Nerón, al que colman de halagos, aunque sin llamarle dios: *¡Salud a ti, oh soberano de la tierra, protector del pueblo escogido y César; león entre los hombres, cuyo reino es como la luz del sol, como el cedro del Líbano, como una fuente, como una palma, como el bálsamo de Jericó! [...]. Tus palabras señor, son tan dulces como un racimo de uvas y como un higo maduro porque Jehová llenó tu corazón de bondad*<sup>77</sup>. Su denuncia sirve para desviar el castigo de la falta de Nerón sobre los cristianos: *Nosotros, señor, los acusamos tan solo de esto: son los enemigos de la ley, de la raza humana y tus propios enemigos, y desde hace tiempo han amenazado con el fuego a la ciudad y al mundo entero*<sup>78</sup>.

Es ese pasaje cuando nos enteramos que Quilón, el malvado apóstata, es en realidad judío por parte de madre (es decir, judío a todos los efectos, según la tradición rabínica). Ha sido él precisamente quién ha revelado a Vinicio la existencia de refugios subterráneos empleados por los cristianos para refugiarse de la persecución judía. Los temas propios de la prensa ultramontana durante el pontificado de Pío IX –la insolencia judía, alentada por la protección de los

---

<sup>74</sup> Esta misma situación, aunque interpretada de manera opuesta, llegaría a ser un tópico del realismo: la mujer fanatizada, que es manipulada por el clero para extender su influencia en el interior del hogar de los liberales. Por ejemplo, en *La familia de León Roch*, o en *La Regenta*.

<sup>75</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. I, pág. 18.

<sup>76</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. I, pág. 36.

<sup>77</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. XV, pág. 718.

<sup>78</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. XV, pág. 719.

poderosos, el foco anticlerical del Transtévere, y hasta las acusaciones de crimen ritual arrojadas contra los judíos, que ahora se invierten- irrumpen en el relato: *Hace poco, los judíos, que son muy numerosos en el Transtíber, han empezado de nuevo a perseguir cruelmente a los cristianos [...]. Ahora que han vuelto y que gracias a la protección de la Augusta, se sienten seguros, molestan de nuevo a los cristianos con más insolencia. [...] Ningún edicto ha sido promulgado en contra de los cristianos, pero los judíos se quejan continuamente al prefecto de la ciudad de que los confesores de Cristo asesinan niños, adoran a un asno y predicán una religión que el Senado no ha reconocido. Y los maltratan y atacan sus casas de oración de manera tan enconada que los cristianos se ven obligados a ocultarse*<sup>79</sup>.

Sin embargo, a pesar del ambiente de exaltación antisemita propio de la época, Sienkiewicz elude el antisemitismo racial. Lo que, de paso, le sirve para rechazar las teorías acerca del judeocristianismo de Bauer, que, no lo olvidemos, estaban teñidas de racismo. Por eso Nazario, aunque tiene ese nombre y lleva el pelo largo -como el grupo judeocristiano herético que describe Hegesipo-, es perfectamente católico, y fiel acompañante de Pedro. En una escena muy significativa -pues hace que Ligia, que está enamorándose, se replantee la sinceridad de la conversión de Vinicio-, los celos del tribuno le llevan a expresar una opinión racista, digna de cualquier secuaz de Bauer, que Ligia rechaza de plano:

- *Ligia, ¿Cómo puedes permitir que ese muchacho te haga obsequios? ¿Ignoras acaso que los griegos llaman a las gentes de su nación perros judíos?*

- *Yo no sé cómo los llaman los griegos; solo sé que Nazario es cristiano, y por tanto, hermano mío*<sup>80</sup>.

Es decir, Ligia cree en la redención del judío a través del bautismo: esa era la misma creencia que había causado el secuestro de Edgardo Mortara.

### 3.3. El martirio ligio.

Otro de los aspectos voluntariamente anacrónicos de la novela es las referencias a la patria del autor.

---

<sup>79</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. X, pág. 659.

<sup>80</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. XXVII, pág. 413.

El tema polaco -en la narración, *ligio*- irrumpe en la narración de manera subliminal, a través de los colores de la bandera, evocados en el atrio del hogar cristiano de Pomponia: *estas debían de ser las flores preferidas de la casa, pues se veían grandes grupos de lirios blancos y rojos [...]*<sup>81</sup>. Ligia y Urso representan a Polonia, pues, sin preocuparse de la verosimilitud, el autor había colocado nómadas eslavos en los bosques del Vístula del siglo I. Una historia confusa de rehenes sirve para repetir, a lo largo de toda la narración, que no se trata de siervos, tal y como le explica Urso a Vinicio, confundido por su cristiana mansedumbre: *Que Dios te dé buenos días, señor, y mejor salud; pero yo soy hombre libre, no un esclavo*<sup>82</sup>. En cambio, los germanos que aparecen en la narración son esclavos.

Los ligios son nobles, fuertes y puros, y procesan su cristianismo con fe sencilla y profunda. Por eso, el colosal ligio cree que si Cristo hubiera nacido entre su pueblo, *no le habríamos torturado: de eso estoy bien seguro. Habríamos hecho del Hijo el objeto de nuestra solicitud; le habríamos cuidado y atendido de manera que jamás le faltaran las aves, ni las setas, ni las pieles de castor, ni el ámbar. Y todo el botín que hubiésemos quitado a los suevos y bobemios se lo habríamos dado a él, a fin de que disfrutase de comodidades, abundancia y bienestar*<sup>83</sup>.

La relación privilegiada entre los papas y Polonia, el ultramontanismo consustancial del pueblo católico polaco, se refleja en la narración en una escena de alto contenido simbólico: como ya vimos, es el gigante ligio quien coloca la piedra sobre la que se alza Pedro para contemplar a los ojos a Nerón. Pero esa devoción genérica a los papas no podía sustituir una relación muy directa, casi filial, con Pío IX, el papa del *Quo vadis?* Siguiendo su técnica, Sienkiewicz alude a esa relación en una escena de contenido simbólico.

Ya hemos aludido a la crítica al rigorismo. Hemos visto a Crispo regaña a los mártires, de la misma forma que el rigorista Gregorio XVI había amonestado a los mártires polacos de 1831. La escena en que Ligia, cruel e injustamente reprendida por Crispo, se arroja a los pies de Pedro<sup>84</sup>, que la consuela y la bendice, recordaba a los polacos la figura paternal de Pío IX, hablando a favor de Polonia en 1863. No es

---

<sup>81</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. II, pág. 51.

<sup>82</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. XXVI, 392.

<sup>83</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. XXVI, pág. 396.

<sup>84</sup> Vid. Supra, nota y nota XX.



difícil reconocer en la descripción física de los personajes de Pedro y Crispo, el retrato de Pío IX y Gregorio XVI.

Pero la exaltación de Polonia alcanza su apogeo en una escena del anfiteatro, en la que, una vez más, Sienkiewicz consigue entretejer la referencia contemporánea en la trama del relato, y apoyándose en un pasaje histórico. A partir de un pasaje de la epístola de Clemente que ya inspirara la desbocada imaginación de Renan<sup>85</sup>, cuenta como Popea ha ideado atar a Ligia sobre los cuernos de un inmenso uro o toro salvaje -un *aurach*, dicen las traducciones más exóticas. Pero todas las versiones coinciden en un punto: la bestia es germana. La imagen de una virginal Polonia, atada sobre un uro alemán, y salvada por la fuerza sobrenatural de un sansón católico, tiene más de alegoría que de narración, especialmente en los años en que se escribía la novela, y que coincidían con la campaña de germanización en las provincias orientales del Imperio alemán. Sin embargo, Sienkiewicz consigue introducirla en el relato de una manera tan hábil, que pasa desapercibida en una primera lectura, al alternar, con una concepción casi cinematográfica del relato, las imágenes del combate sobre la arena, del populacho en las gradas, y de la desesperación de Vinicio y Petronio en la tribuna<sup>86</sup>.

Curiosamente, es probable que Sienkiewicz obtuviera su inspiración para estas escenas de algo que no tiene nada que ver con la Cuestión romana ni el *Kulturkampf*. El escritor pudo aprovechar una vivencia personal para retratar a Urso como un forcado portugués: las corridas de toros a las que asistió en su viaje a la Península ibérica apenas cuatro años antes de escribir su novela.

Desde luego, las crónicas taurinas de Sienkiewicz están llenas de anacronismos e incomprensiones, que en muchos casos sólo se explican si consideramos que el escritor estaba pensando ya en sus escenas del anfiteatro al contemplar las plazas de Madrid y Barcelona: en reciprocidad, en la novela no atribuirá al estoicismo la capacidad de Séneca para contemplar las torturas circenses sin inmutarse, sino a sus *nervios ibéricos*.

Atavismo, crueldad ancestral, recuerdo de civilizaciones pasadas... es fácil darse cuenta que el viajero cree encontrarse ante un pedazo de arqueología circense

---

<sup>85</sup> Cfr. Cap. VII, 1.4.

<sup>86</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. XXXI, pág. 954.

milagrosamente conservado en la remota Hispania. Bastará con referir esta pequeña anécdota: en la edición española de *Un viaje a España*, hecha en los años de su gran éxito editorial, el traductor no puede apenas disimular su enojo por las ideas estrafalarias del polaco. Por eso, aparte de una disculpa por presentar un opúsculo plagado de errores -sólo se justifica, nos dice, por ser su autor el más famoso del momento-, añade varias notas curiosas, explicando las equivocaciones. Según Sienkiewicz, los espectadores mantienen una ecuanimidad tal durante el combate, que aclaman por igual a cualquiera de los dos contrincantes que venza, ya sea el toro o el torero. *Eso es rotundamente falso*, replica indignado el traductor, sin comprender que el polaco confunde la corrida con la escena en que el gigante ligio salva a Polonia de un toro alemán...<sup>87</sup>

### 3.4. La dinastía neroniana

El poder de Nerón, ilegítimo, basado en las armas, la demagogia, la traición y el terror, se asemeja mucho al juicio que sobre el gobierno del Quirinal transmiten las crónicas ultramontanas, al menos en lo que se refiere al aspecto político. Igualmente podía basarse en la imagen que se transmitía de Bismarck, o del zar. Sin embargo, el vívido cuadro de degeneración moral de la brillante corte neroniana, con sus augustales aduladores y su pueblo cosmopolita y vicioso evoca sin duda al París del Segundo Imperio. Los acontecimientos de 1871 habían unido ambas ciudades: aparte de su semejante nivel de degradación moral, les unía idéntico y apocalíptico castigo: el fuego. Sienkiewicz no tenía más que limitarse a recoger un tópico ya consagrado: el que asociaba la catástrofe parisina con el despojo papal<sup>88</sup>.

También en la figura del personaje de Nerón confluyen elementos que se pueden derivar de la imagen deformada de su colega, el emperador Napoleón III. Sienkiewicz seguía aquí a Renan al pie de la letra: *Imaginémonos a un hombre más o menos tan sensato como los personajes de M. Victor Hugo, un personaje de martes de carnaval, una mezcla de loco, de papanatas y de actor, revestido de omnipotencia y encargado de gobernar el mundo... era un romántico concienzudo, un emperador de ópera, un melómano temblando ante el*

---

<sup>87</sup> "Una corrida de toros", incluida en el volumen *Más allá del misterio*, Barcelona s.a. (1900?)

<sup>88</sup> Vid. Cap. XIV.

*patio de butacas, y haciéndole temblar, que hoy en día sería un burgués cuyo buen sentido hubiera sido pervertido por la lectura de los poetas modernos, y que se creyera obligado a imitar en su conducta a Han de Islandia y los Burgraves*<sup>89</sup>, había dicho el erudito a propósito de Nerón, y en una cosa tenía más razón de la que posiblemente el mismo creyera: el Nerón del mito era en buena parte un personaje creado por Victor Hugo a partir de la caricatura de Napoleón III.

Las escenas del anfiteatro han servido para caracterizar de manera muy negativa la voluntad popular. El pueblo de Roma es un populacho vil, sujeto a cambios de humor, violento y sanguinario. Para justificar el cambio de los perros - impuestos por el relato de Tácito- a los leones -propuestos por Tertuliano, y tópicos en cualquier escena de mártires en la arena-, Sienkiewicz nos mostrará un gobernante inseguro, que obedece a los impulsos más viles de la plebe: *Pero Nerón, que apreciaba más que a nada en el mundo los aplausos, nunca resistía la voluntad popular. Mucho menos había de resistir ahora, que deseaba ablandar al populacho, excitado a causa del incendio, y se trataba de los cristianos, sobre quienes quería hacer recaer la responsabilidad de la catástrofe. En consecuencia, hizo una señal para que abriesen el 'cuniculum', lo que tranquilizó al pueblo en seguida*<sup>90</sup>.

Aunque el autor quiere transmitirnos la idea de un régimen de terror, no dejará tampoco pasar la ocasión de mostrarnos a Nerón y a sus cómplices -Tigelino y Popea- aterrorizados ante la opinión popular. Bajo la excusa de una trama novelesca, Sienkiewicz está tratando de un asunto muy estudiado en la época del Segundo Imperio: el hecho de que un gobernante tiránico pudiera al mismo tiempo tener el apoyo popular mayoritario<sup>91</sup>. A lo largo de toda la narración el autor se ve obligado a la paradoja de insistir en el poder absoluto del Emperador, y en su servilismo frente a la plebe, para lo que recurre a un rasgo que atribuye al personaje: su maldad va unida a la cobardía. Por eso, para aplacar la furia del pueblo ante el incendio, y tras constatar que el apoyo militar al César es firme, pero insuficiente en

---

<sup>89</sup> Renan (1873), pág. 124.

<sup>90</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. XXI, pág. 830.

<sup>91</sup> Es precisamente la paradoja que tratará Maurice Joly en el diálogo de Maquiavelo y Montesquieu en los infiernos. Obra que, por cierto, acabaría, por caprichos del destino, sirviendo como material para la falsificación de los Protocolos de Sión. Joly (1868). También Eco (2010).

caso de rebelión, Petronio, en nombre del emperador, les ofrece lo que siempre han ofrecido los gobiernos tiránicos necesitados de popularidad: *panem et circenses*<sup>92</sup>.

El conflicto estalla finalmente, y Sienkiewicz tiene la habilidad y el instinto de convertirlo en una de las escenas cumbre de la novela: el martirio de Ligia sobre el uro, impedido gracias a la fuerza sobrehumana del gigante Urso. El feroz populacho se conmueve y opta por la gracia de los condenados: un conflicto político -¿quién decide realmente, César o el pueblo?- se plantea, no en un parlamento, sino en pleno anfiteatro (lo que, para muchos ultramontanos, venía a ser lo mismo): *La plebe golpeaba furiosamente el suelo con los pies y aullaba. Las voces que pedían gracia se volvieron terribles [...]. Y miles de espectadores se volvían al César con llamaradas de cólera en los ojos y con los puños crispados [...]. El amor propio no le dejaba ceder a los deseos de la multitud. Y, sin embargo, no osaba oponerse a ellos, a causa de su cobardía innata*<sup>93</sup>.

Tigelino, buen bonapartista, reacciona de la manera más acorde a su condición: *No cedas, divinidad; tenemos a los pretorianos*. Pero Nerón ve el rostro cubierto de lágrimas del comandante de la guardia -se ha emocionado-, y comprende que su poder, si no se apoya en la fuerte militar, no puede oponerse a la voluntad del pueblo: *Nerón se sintió alarmado. Los romanos eran señores absolutos en el circo [...]. Especialmente después del incendio de Roma, todos sus esfuerzos y arbitrios habían tratado de ganarse la voluntad popular y desviar su cólera haciéndola pasar sobre sus cristianos. Comprendió, por otra parte, que, oponerse por más tiempo, era sencillamente peligroso. Un disturbio iniciado en el circo podría propagarse por toda la ciudad y tener resultados incalculables [...]. Dirigió pues, de nuevo, la vista [al comandante de la guardia pretoriana [...]] [al] centurión [...] y a los soldados, y viendo por todas partes ceños adustos, rostros conmovidos y ojos fijos en él, dio la señal de perdón*<sup>94</sup>.

Resumamos pues los rasgos del gobierno neroniano: crueldad y arbitrariedad; recurso a la fuerza militar; dependencia de una opinión popular voluble y fácilmente manipulable; gobierno corrupto y rapaz. En otras palabras: la imagen del Segundo Imperio, en las páginas del ultramontano Veuillot; pero también en los poemas del liberal Victor Hugo. Y, siguiendo a Renan, que ya había establecido el paralelismo

---

<sup>92</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. II pág. 685.

<sup>93</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. XXXI, pág. 961.

<sup>94</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte. Cap. XXXI, pág. 962.

entre la Roma neroniana y el París del Segundo Imperio<sup>95</sup>, los personajes del libro reconocerán a la vez el logro estético y la injusticia que conlleva: *Al precio del sudor y de las lágrimas del pueblo está Nerón edificando la Domus Aurea en Roma. Es posible que el mundo no haya visto jamás una cosa parecida, pero con seguridad no habrá visto semejantes injusticias*<sup>96</sup>.

En los personajes que rodean a Nerón, Sienkiewicz caricaturiza a la intelectualidad francesa: son inteligentes, elegantes e ingeniosos, pero ignoran el mensaje cristiano, y son arrastrados por el tirano en su degradación. Les pierde la avaricia y la lujuria. Predican virtudes, pero practican el vicio. Vinicio, antes de convertirse al cristianismo, repite los argumentos que Celso y Porfirio hacían a los apologetas cristianos, la falta de originalidad de sus planteamientos: *¿Es esta la nueva doctrina desconocida? Todo el mundo sabe eso: todo el mundo lo ha escuchado antes. Los cínicos han recomendado la pobreza y la restricción de las necesidades; Sócrates ha prescrito la virtud como una cosa antigua buena; el primer estoico a quien uno encuentra, si bien sea el propio Séneca —que tiene quinientas mesas de madera de limonero— ensalza la continencia, recomienda la verdad, la paciencia en las adversidades, la fortaleza en el infortunio; y todo eso como el trigo viejo, que se comen los ratones, pero que la gente rechaza porque huele mal*<sup>97</sup>.

En medio de esta intelectualidad decadente, destaca Petronio, que representa a un tipo de intelectual especialmente preocupante para el ultramontanismo: hombre inteligente y honrado, pero impermeable al mensaje cristiano, que busca la verdad sin el apoyo de la Revelación. Por eso, aunque al comienzo de la narración se le atribuyen rasgos simpáticos, en contraste con la falta de escrúpulos de su sobrino Vinicio, sus caminos serán inversos: mientras el segundo, purificado por el bautismo, se transforma en un héroe inmaculado, las buenas intenciones de Petronio desencadenan la tragedia, y son sus ingeniosos comentarios los que causan involuntariamente el incendio y la persecución. Al final, ni siquiera el amor le salva del suicidio. También aquí se deja sentir la huella del retrato de Renan, que había buscado en la literatura francesa contemporánea un modelo para su descripción del romano: *Este Mérimée escéptico, de tono frío y exquisito, nos ha dejado una novela de una*

---

<sup>95</sup> Cfr. Cap. XV, 1.1.2.

<sup>96</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. XXXVIII, pág. 1003.

<sup>97</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. XX, pág. 305.

*elocuencia y una finura consumadas, al mismo tiempo que de una corrupción refinada, que es el espejo perfecto del tiempo de Nerón*<sup>98</sup>.

¿Conocía Sienkiewicz el libro de Nietzsche, publicado en ese mismo año, y su juicio acerca de Pablo y Petronio? Creemos que el escritor católico sabía de esa sacrílega comparación: eso explicaría el protagonismo que concede al personaje en su narración, y que es una de sus aportaciones más originales al mito. En la leyenda católica, el papel de intelectual opuesto a Nerón lo desempeñaba siempre el maestro Séneca: Sienkiewicz rompe con la tradición, y sustituye la amistad entre el judío de Tarso y el cordobés por el par nietzscheniano Pablo-Petronio. ¿Es un capricho del escritor, o una forma de alejarse de un autor que resultaba en aquel momento francamente peligroso, habida cuenta de la opinión de Bauer, que postulaba un influjo directo de Séneca en Pablo? En todo caso, en la novela el papel de Séneca está diluido, apenas se distingue de otros nombres -sacados de Tácito y Suetonio-, que Petronio utiliza como meros *extras* de la narración.

Pero volvamos a Petronio, pues Sienkiewicz nos depara un espectáculo: la superioridad moral y dialéctica del apóstol sobre la filosofía pagana es tal, que obliga al pobre Árbitro de la Elegancia a rendirse ante su oratoria<sup>99</sup>. Un santo inspirado derrotando a un ingenioso hedonista: en eso quedaba el poderoso alegato antipaulino de Nietzsche. En cuanto a la otra función de Séneca en la leyenda - representar el mundo pagano más cercano al cristianismo- está representada en *Quo vadis?* por el personaje de la fiel Actea<sup>100</sup>. Ella es la única que no le abandona en la hora final. No es muy difícil ver en ella el reflejo de la imagen de la piadosa emperatriz Eugenia, viuda desde 1873, cuya triste historia emocionaba a la opinión pública.

La descripción de la Roma neroniana como una civilización decadente y moribunda es otro flagrante anacronismo de la novela, repetido luego por el cine de romanos *ad nauseam*, hasta tal punto que “decadencia” parece ya un concepto inseparable de Roma, sea cual sea el periodo tratado. En realidad, el error tenía un doble origen. Por un lado, al trasladar el mito de las catacumbas desde el siglo IV, su

---

<sup>98</sup> Renan (1873), pág. 140.

<sup>99</sup> Vid. *supra*, y nota.

<sup>100</sup> Dumas había dedicado un drama a este personaje.

marco cronológico originario, al siglo I, Sienkiewicz reproducía, tal y como lo habían hecho antes Chateaubriand o Wiseman, la imagen tan cara al romanticismo de la agonía de la Antigüedad en el alba del Medievo cristiano.

Pero además el polaco se encontraba bajo la impresión de un tópico contemporáneo que, nacido al día siguiente de la batalla de Sedán, seguía de rabiosa actualidad en la década de la derrota de Adua, de la retirada de Fashoda o del desastre de Cavite: la decadencia de la raza latina. Mito complejo, en el que la euforia germánica ante la humillación francesa se mezclaba con teorías raciales pseudocientíficas, inspiradas en el darwinismo. En 1873 Renan escribió su libro sobre la destrucción de Roma embargado por el dolor por la humillación de su patria ante los germanos; en 1895, el mismo año en que Sienkiewicz anunciaba la decadencia inexorable del coloso romano, Pierre Froment había escuchado al salir de Roma *un gran grito en las sombras: el grito de muerte de las razas latinas*<sup>101</sup>.

#### 4. LA CUESTIÓN SOCIAL.

La novela de Sienkiewicz tiene también una importante dimensión social, que falta casi por completo en la fuente principal del polaco, Tácito.

El origen de esta dimensión es doble. Por un lado, Sienkiewicz desarrolla y culmina el mito neroniano, que continúa el mito de las catacumbas, nacido de la pluma de Chateaubriand. El francés había lanzado contra la Revolución francesa un desafío: había sido el cristianismo el que había traído la libertad al mundo. La pretendida abolición de la esclavitud era pues una baza que había que aprovechar.

Pero es que, además, esta referencia a la abolición de la esclavitud estaba de máxima actualidad en la época en la que se escribió el libro. En 1888 Brasil -un imperio católico- había abolido la esclavitud: era el último estado católico que lo hacía oficialmente. Ese mismo año, León XIII publicó una encíclica, *In Plurimis*, en que el papa establecía por primera vez una incompatibilidad entre la esclavitud y el bautismo. Dos años después, una nueva encíclica papal, *Catholicae Ecclesiae*, establecía la lucha contra la esclavitud como una de los fines de la actividad misionera católica.

---

<sup>101</sup> Zola (1999).

El cardenal Lavigerie, primado de África, a quien ya hemos visto buscando las raíces cristianas del continente, alentaba esta lucha, que proporcionaba al colonialismo europeo un argumento para proseguir su expansión: precisamente en 1892 entraba en vigor la Convención de Bruselas contra la esclavitud.

Pero no era esta el único asunto social que estaba de actualidad en esa década: en 1891, León XIII había publicado otra encíclica, *De rerum novarum*, que planteaba por primera vez una doctrina social de la Iglesia frente al avance del socialismo ateo. Desde hacía décadas, la Iglesia se preocupaba del movimiento obrero, organizado en las Internacionales. El estallido social más violento había sido la Comuna en 1871, y ya entonces, la prensa ultramontana había establecido una relación entre la cuestión social y la cuestión romana.

#### 4.1. Cristianismo y esclavitud.

La excusa para tratar del tema de la esclavitud en *Quo vadis?* es una referencia de los *Annales* al castigo sufrido por los esclavos de Pedanio Secundo<sup>102</sup>. Una vez más, Sienkiewicz introduce el dato en el relato, evitando la pedantería, como parte de la trama: Petronio debe su popularidad precisamente a su oposición a aquel castigo desmedido<sup>103</sup>. Esto le permitirá calmar a la plebe, a punto de la rebelión, tras el incendio pues Petronio *tenía fama de hombre generoso y magnánimo, y su popularidad había tomado gran incremento, especialmente desde el día en que con motivo del asunto de Pedanio Segundo pidió el árbitro que fuera mitigada la cruel sentencia por la que habían sido condenados a la pena capital todos los esclavos de aquel prefecto. Y fueron desde entonces los esclavos quien más le amaron, con ese amor sin límites que los desgraciados y los oprimidos consagran a quienes les demuestran la más ligera simpatía*<sup>104</sup>.

Es interesante constatar que en los *Annales* –la fuente que nos informa del castigo infligido a los esclavos de Pedanio Secundo– no es Petronio, sino el propio Nerón quien intenta mitigar el rigor de la sentencia que el Senado ha aprobado a su

---

<sup>102</sup> Cfr. Cap. V, 1.2. El fragmento de los *Annales* es XIV, 42.

<sup>103</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, capítulo II, pág. 48.

<sup>104</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. XII, pág. 683.



pesar: en este punto, como en tantos otros, Sienkiewicz no duda en manipular sus fuentes para conseguir sus objetivos.

En todo caso, el contraste se establece desde las primeras páginas entre la forma de tratar a los esclavos en la casa de Pomponia, y Vinicio, que como pagano es de una crueldad que repugna al propio Petronio. Para curar su melancolía, el tribuno decide: *Esta noche no dormiré. Daré orden de azotar a uno de mis esclavos y escucharé sus alaridos*<sup>105</sup>. Más tarde, para vengarse del rapto de Ligia, asesina en un ataque de rabia a un esclavo que le ha cuidado desde niño<sup>106</sup>, y descarga sus malos humores mediante el maltrato sistemático de esclavos y libertos<sup>107</sup>. Es cierto que Petronio no aprueba tales excesos sangrientos: pero ha estado durante años sin darse cuenta del amor humilde y puro de su esclava, Eunice, y hasta intenta regalársela a Vinicio, pues ambos *no prestaban más atención a las esclavas que a unos perros que estuvieran dando vueltas alrededor de ellos*<sup>108</sup>.

La conversión de Vinicio se nota, en primer lugar, por su cambio de actitud hacia los esclavos: les perdona al encontrarles en falta, indulta a los castigados, y piensa en manumitir a los que hayan recibido el bautismo<sup>109</sup>. Un dato interesante: pues precisamente las encíclicas de León XIII no basaban su crítica a la esclavitud sobre la defensa de una dignidad humana universal, como la que establecerá la Declaración universal de derechos humanos, sino de la dignidad del bautismo. Pues el cristianismo -lo deja claro el libro- no es incompatible con la esclavitud, sino con los abusos y las formas más extremas. No le interesaba a Sienkiewicz retratar a unos cristianos abolicionistas: eso, en una sociedad como la romana, implicaba subversión social, y el mensaje que quiere transmitirse es justo el contrario, de la misma que la doctrina social que propugna León XIII se distingue cuidadosamente de la ‘subversión socialista’.

Por eso, en el *happy ending* de la historia de Ligia y Vinicio, les veremos disfrutando en paz de sus posesiones en Sicilia, que incluyen esclavos, aunque sean esclavos felices: *En este momento, y desde el pórtico bajo el que estoy escribiéndote, contemplo*

---

<sup>105</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. III, pág. 70

<sup>106</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. X, pág. 169.

<sup>107</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. XVI, pág. 247.

<sup>108</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. XII, pág. 195.

<sup>109</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. XXXV, pág. 526.

*nuestra mansa bahía, y en ella veo a Urso en un bote tendiendo una red en sus límpidas aguas. Mi esposa se halla cerca de mí, devanado lana roja, y en los jardines, a la sombra de los almendros, cantan nuestros esclavos*<sup>110</sup>.

#### **4.2. Una noche roja**

Pero, aunque importante, el tema de la esclavitud en sí mismo es menos importante de lo que será la cuestión social. Y eso, a pesar de que Sienkiewicz no puede atribuir el incendio a la revolución: es Nerón el que lo ha ordenado. Por eso precisamente resulta tan curioso que el incendio tenga una dimensión social, que no proviene ni de las fuentes clásicas, ni de las necesidades del argumento. Procede de otro sitio totalmente inesperado: del libro que Zola acababa de publicar: *La débâcle*.

Ya hemos visto como el francés había plasmado en esta obra la versión canónica del incendio de París. Lógicamente, Sienkiewicz debía acudir a esa fuente para narrar el arquetipo de aquel incendio. Pero en Zola, como es lógico, el tema del incendio va íntimamente unido al de la subversión social, algo que no está justificado en el caso del incendio del año 64. Muchas de las particularidades del relato del castigo de la Roma neroniana sólo pueden entenderse en el contexto de esta referencia a la Comuna.

Uno de los rasgos más destacados del relato de Zola había sido la obsesiva insistencia en el color rojo. Ya vimos, independientemente de la evidente utilidad descriptiva del adjetivo, el escritor se sentía atraído por el valor emblemático del color: el rojo simbolizaba la lucha obrera, que era el aspecto de la Comuna que quería subrayar. Obviamente, no había ningún motivo para que el tono purpúreo de la Semana sangrienta se trasladara a la Roma neroniana. No obstante, también Sienkiewicz está fascinado por ese tono: el *resplandor rojo* o el *color sangriento* o *púrpura* de las llamas aparece obsesivamente repetido a lo largo de los capítulos que tratan del incendio, junto a otras imágenes típicas del maestro naturalista, como la del *mar de fuego*, o la comparación entre el incendio y la aurora. Si para Zola la Comuna había sido el fuego purificador que debía destruir las miasmas del Segundo Imperio para

---

<sup>110</sup>Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. XXXVIII, pág. 1005. Nótese una nueva alusión a los colores polacos: la lana roja, los almendros.

alumbrar una nueva era de redención para Francia, para Sienkiewicz, el resplandor de la hoguera romana representaba el amanecer de la Iglesia:

*El incendio no afectaba la forma de una columna de fuego, como sucede cuando está ardiendo un solo edificio, aunque sea de las más vastas dimensiones. Aquel parecía más bien una larga faja semejante a la aurora. Sobre aquel vasto cinturón se alzaba una muralla de humos, en algunos sitios enteramente negro, en otros de color de rosa, en otros de color de sangre. Había lugares que el humo se retorció como en espirales, en otros se volvía denso y en los más lejanos se estrechaba y retorció semejante a una serpiente que se extiende y se contrae. Y esa monstruosa ola humeante parecía por momentos cubrir el cinturón de fuego, que entonces se volvía tan estrecho como una cinta; pero por momentos iluminaba el humo en la parte inferior, transformando sus volutas en ondas llameantes<sup>111</sup>...*

Mientras galopa hacia la ciudad donde está su amada Ligia, Vinicio percibe a lo lejos el mismo *resplandor rojo* -la *lueur rouge*- que ya viera Henriette al llegar a París un año antes. Por supuesto, podría pensarse que este rojo no tiene ninguna relación con el del relato de Zola, que se trata de una coincidencia lógica y banal, si no fuera porque en el siguiente párrafo Sienkiewicz se refiere a una agitación social de la que nada dicen los autores clásicos: *Por espacio de muchos años, Roma había tenido sobre sí como una pesadilla la amenaza y el temor de una rebelión de esclavos. Se decía que centenares de miles de estos vivían soñando con los tiempos de Espartaco, y a la expectativa de un momento propicio para tomar las armas contra los opresores y contra Roma. ¡Probablemente había llegado la hora de esta rebelión! ¡Acaso el combate y la matanza estaban asolando la ciudad a la par que el fuego! Y hasta era posible que los pretorianos se hubieran lanzado a degüello sobre Roma por orden del César<sup>112</sup>. ¿Soñar con los tiempos de Espartaco? Puesto que el caudillo había muerto en el 71 a.C., resulta cuando menos inverosímil que ciento treinta y cinco años después “miles de esclavos” vivieran soñando con aquellos buenos tiempos. En cambio, Espartaco sí significaba algo para los *communards*, que estaban al tanto de la importancia que los socialistas concedían a su levantamiento como máximo exponente de la lucha de clases en el modo de producción esclavista. De él había dicho Marx: *Espartaco figura aquí como el tipo más extraordinario que nos muestra toda la**

---

<sup>111</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. VII, pps. 612-613.

<sup>112</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. VII, pps. 606-607.

*historia antigua. Gran general (no un Garibaldi), carácter noble, verdadero representante del antiguo proletariado*<sup>113</sup>.

Aunque en seguida Vinicio comprende que la catástrofe no ha sido provocada por la revolución social, sino por Nerón, el clima de revuelta y guerra civil, sugerido por la mención de las tropas enviadas por el César, se mantiene a lo largo de toda la narración: *El monstruo era muy capaz de todo eso. Incendio, sublevación de esclavos, asesinato en masa. ¡Qué terrible caos, qué desbordamiento de fuerzas destructoras y de frenesí humano!*<sup>114</sup>

Sienkiewicz recoge un tópico de moda tras la Comuna, revitalizado por la preocupación de León XIII por los temas sociales: la *cuestión social como castigo providencial del despojo de la Santa Sede*<sup>115</sup>; siendo la religión la barrera que separa al hombre del bruto, la lucha insensata de los gobiernos contra la Iglesia será castigada con una horrible hecatombe social, con una revuelta que invierta todos los valores. Por eso, el relato del incendio neroniano, símbolo y cifra de todas aquellas medidas antieclesiásticas, adquiere el carácter de una revolución:

*¡Roma perece! La ruina de la ciudad parecía haber puesto fin a todo gobierno y relajado los vínculos que hasta entonces habían unido al pueblo en un solo cuerpo.*

*La plebe, entre la que abundaban más los esclavos y los extranjeros, no se preocupaba en absoluto del señorío de Roma. Solamente la destrucción de la ciudad podía liberarlos: de ahí que se los viera en actitud amenazadora. Y los actos de violencia, de robo y de saqueo se propagaban por todas partes, y parecía que el espectáculo de aquella ciudad que el fuego iba devorando era lo único que retenía la atención pública, impidiendo por el momento el estallido asesino, que habría de empezar tan pronto como la metrópoli quedara convertida en un montón de ruinas.*

*Centenares de miles de esclavos, olvidando que Roma, además de sus templos y de sus murallas, poseía algunas decenas de legiones en todas partes del mundo, parecían estar esperando una palabra de orden y un caudillo. Entre el pueblo empezaban a recordar a Espartaco; pero Espartaco no existía; y entre tanto, los ciudadanos se reunían y se armaban de cualquier manera. Las noticias más monstruosas iban circulando por todas las puertas*<sup>116</sup>.

---

<sup>113</sup> Kovaliov (1986), tomo II, pág. 63.

<sup>114</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. VII, pág. 608.

<sup>115</sup> Anónimo (1887): *Política de León XIII*; es el tema del cap. II, pág. 31.

<sup>116</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. VII, pps. 643-644.

El ambiente de revolución está tan bien logrado, que Sienkiewicz sólo puede encontrar como explicación para esa ausencia de revolución la carencia de un líder: *Por cierto que, de encontrarse un caudillo, estas amenazas habrían podido llegar a convertirse en abierta rebelión, pronta a estallar en cualquier momento*<sup>117</sup>.

A veces, la lucha entre pueblo y pretorianos recuerda la que en la novela de Zola mantienen las tropas fieles a Versalles y los comuneros: *aquí y allí, multitud de gladiadores y de esclavos de todas nacionalidades se entregaban al saqueo de las casas de la ciudad y al ataque de los soldados que acudían en defensa de los ciudadanos*<sup>118</sup>. En la referencia hacia esos esclavos exóticos encontramos otra de los tópicos contrarios a la Comuna, y a la Internacional, de la que apenas se distinguía en la opinión burguesa, que presentaba a los revolucionarios como la escoria de todas las naciones:

*Gladiadores embriagados con el vino saqueado en el Emporium se reunían en cuadrillas y recorrían dando salvajes gritos las plazas vecinas, formando tumultos y dispersando a la gente para maltratarla y robarla. Grupos de bárbaros, destinados a ser vendidos en la ciudad, se habían escapado de las barracas en donde se los exhibía. Para ellos, con el incendio y la ruina de Roma, terminaba su esclavitud y sonaba a la vez la hora de su venganza; de manera que cuando los ciudadanos que habían perdido en la catástrofe todo cuanto poseían extendían desesperados los brazos a los dioses en demanda de auxilio, estos esclavos, dando alaridos de feroz alegría, disolvían a empellones los grupos, despojaban de sus vestidos a las personas y arrancaban, robándolas, a las mujeres jóvenes. Se unían a ellos multitud de esclavos que habían servido desde hacía tiempo en la ciudad, desarrapados, que nada llevaban encima, excepto unos ceñidores de lana; siniestras cataduras de callejuela y encrucijada que raras veces se dejaban ver en pleno día por las calles y cuya existencia en Roma no era fácil adivinar.*

*Los hombres de esta turba, germanos, griegos, asiáticos, africanos, tracios, britanos, vociferaban en todas las lenguas de la tierra y desahogaban su ira brutal, creyendo por fin llegada la hora en que se verían libres y en situación de tomar venganza por sus largos años de miseria y sufrimientos*<sup>119</sup>.

En la batalla no faltan tampoco las barricadas, que en la novela de Zola servían de escenario para el combate de Jean y Maurice; habían sido también las

---

<sup>117</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. VII, pág. 625.

<sup>118</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. VII, pág. 617.

<sup>119</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. VIII, pps. 621-622.

barricadas -en manos de los sublevados o conquistadas por sus enemigos- las que dificultarían su tránsito a través de la ciudad en llamas. Vinicio se encontrará con los mismos obstáculos en su desesperada búsqueda: *La misma calle principal se hallaba en muchos puntos obstruida por completo y alrededor de la Naumaquia Augusta se veían grandes bacinamientos de bultos. En cuanto a las calles estrechas, en las que el humo se detenía y se volvía más denso, estaban del todo intransitables*<sup>120</sup>.

En la novela de Zola, el argumento obliga al soldado a penetrar en París con sus camaradas. En el libro de Sienkiewicz, esa escena no tiene ningún sentido, puesto que se trata de un incendio, no de una guerra civil. ¿La solución? El tribuno, empeñado en encontrar a Ligia, que cree en el Transtévere, se topa en su camino con un destacamento de pretorianos, toma el mando y les obliga a seguirle para abrirse camino entre la multitud. A partir de aquí, la escena podría compararse por entero a la de la invasión versallesca del París comunero erizado de barricadas: *Entre tanto, la rabia y la desesperación del pueblo se volvían en contra de los pretorianos, que difícilmente lograban abrirse paso entre la muchedumbre, a causa de que el camino se hallaba interceptado por la multitud de fardos allí acumulados desde el principio del incendio, de cajas, barriles de provisiones, costosos muebles, cunas, camas, carretones, líos de ropa y otros efectos. Aquí y allá era necesario luchar cuerpo a cuerpo; pero los pretorianos vencían fácilmente a la multitud indefensa*<sup>121</sup>.

En este contexto de revolución social, la descripción de las llamas “rojas” y “sanguinolentas” adquieren un valor muy parecido al que tenían en *La débâcle*, y las descripciones imitan el inconfundible estilo de Zola: [...] *toda aquella parte de la ciudad [...] se iluminó con una gran llama roja tan brillante, que por momentos pareció a los espectadores, casi inconscientes por el terror, que, en medio de aquella universal ruina, se había trastornado hasta le orden de la naturaleza, se había vuelto la noche día, y que ese fulgor extraño era la luz del sol. Poco después, un monstruoso resplandor sangriento dominó todos los demás fulgores de las llamas policromas. Desde aquel mar de fuego se lanzaban hacia la incendiada atmósfera gigantescas fuentes y columnas ígneas, que se fraccionaban en sus cúspides y se extendían formando caprichosamente unas ramas o plumas de fantásticos y múltiples aspectos [...] La noche se hizo clara; el aire mismo parecía como impregnado de la fulgurante diafanidad de la luz y del intenso*

---

<sup>120</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. VIII, pág. 629.

<sup>121</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. VIII, pps. 625-626.

*calor de las llamas. El Tíber parecía arrastrar en sus aguas fuego vivo. La desventurada ciudad se hallaba convertida en un verdadero infierno*<sup>122</sup>.

En tales circunstancias, no extraña que el presbítero Crispo utilice en sus sermones frases calcadas de las de Veillot: *Llorad vuestros pecados, porque ha llegado la hora! ¡El señor ha enviado sus llamas destructoras sobre la nueva Babilonia, sobre la ciudad del desenfreno y del crimen! Ha llegado la hora del juicio y la hora de la ira y del aniquilamiento [...]*<sup>123</sup>.

Y el rojo, símbolo de la monstruosa Revolución, pero también de las virtudes purificadoras de la sangre, cierra un capítulo con una frase de contenido simbólico: *El firmamento estaba inflamado en todos los puntos que la vista podía alcanzar, y sobre el mundo reinaba la noche roja*<sup>124</sup>.

## 5. MORAL Y COSTUMBRES.

En sus polémicas literarias, Sienkiewicz reprochaba al naturalismo su inmoralidad. A su juicio, una de las funciones de la literatura era proveer de buenos ejemplos a los lectores. Pero ya Gombrowicz llamaba la atención sobre la paradoja de Sienkiewicz: *¿Cómo es posible que las incalculables torturas y horrores de los que están llenas la Trilogía y Quo vadis?, no hagan protestar a las doncellas se sensibles que se desmayan al leer a Dostoyevski?*<sup>125</sup>

De hecho, la ventaja de escribir una novela edificante, era que permitía unas libertades que en una literatura más realista, como la de Zola, hubieran despertado la indignación de los biempensantes. Sin duda, como había ocurrido con Renan, Nerón ofrecía la perfecta coartada.

---

<sup>122</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. VIII, pps. 648-649.

<sup>123</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. X, pág. 663.

<sup>124</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. VIII, pág. 640.

<sup>125</sup> Siatkowska-Callebat en Tomaszewski (Ed.) (2007), pág 83 :*Comment se fait-il que ces incalculables tortures et horreurs dont la Trilogie ou Quo vadis ? sont pleins, ne font pas protester les demoiselles sensibles qui s'évanouissent en lisant Dostoïevski ?*

### 5.1. Una sociedad hedonista.

Una de las bazas que sin duda explican el triunfo de *Quo vadis?*, tanto en la literatura como en el cine, es la pintura de una sociedad decadente, de la que, con la excusa de la crítica moralizante, se podían representar los aspectos más sórdidos de la realidad. Pero no cabe duda que muchos lectores se sentían más atraídos por las descripciones de la voluptuosidad de la casa de Petronio, que por las prédicas de Pedro en el hipogeo.

Las escenas de orgías se reproducen desde el principio de la narración: se entregan a ella los esclavos de Petronio y los de Vinicio, apenas sus amos están ausentes; las preside Nerón, como aquella en la que Ligia comprende las malas intenciones de Vinicio; y son organizadas por Tigelino, como la fiesta en Bayas en la que Popea se entrega al tribuno. Y cuando no es vicio desatado, es una voluptuosidad viciosa, como la que practica Petronio. La ventaja es que todo vale, con tal de que aparezca al final un comentario moralizante: *De la dorada red colocada junto al techo caía sin interrupción una lluvia de rosas sobre aquellos cónsules y senadores, borrachos patricios, poetas, filósofos, sobre las damas y bacantes embriagadas, sobre toda aquella sociedad aún todopoderosa, pero ya sin alma, coronada de flores y corrompida y agonizante. Fuera, el alba comenzaba a clarear*<sup>126</sup>.

Algo semejante ocurre con las escenas de torturas y suplicios, que superan cualquier descripción naturalista por una artificiosidad que recuerda a Sade. Con la diferencia que no se podría reconocer la lectura del marqués, mientras que cualquier católico devoto podía entretenerse con esto sin sentirse culpable: *Los vergonzosos tormentos de las vírgenes profanadas antes de la muerte por los gladiadores disfrazados de bestias feroces llenaban de alegría los corazones de la plebe. Allí vieron a sacerdotisas de Cibeles y de Ceres, vieron a las Danaides, vieron a Dirce y a Pasifae: finalmente vieron a jovencitas, tiernas todavía, descuartizadas por caballos salvajes. A cada momento aplaudía la plebe las nuevas ideas de César, quien, ufano de ellas, y feliz con las aclamaciones que recibía, no se quitaba un instante la esmeralda del ojo, en tanto que se gozaba con el espectáculo de aquellos blancos cuerpos destrozados por el hierro, o con sus convulsivos temblores*<sup>127</sup>.

---

<sup>126</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. VII, pág. 139.

<sup>127</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. XXIII, pág. 867.



Curiosamente, en medio de la descripción de todas esas barbaridades, la narración toma como hilo conductor la virginidad de Ligia. Sienkiewicz encuentra un aliado en Tácito, que en un pasaje relata que la hija de Sejano fue violada antes de ejecutarla, para no infringir un tabú<sup>128</sup>. Cuando, en su desesperación, está dispuesta a afrontar el martirio, Actea la convence de que lo evite recordándole tal precedente<sup>129</sup>. A partir de ese momento, el destino de la hija de Sejano pasa a tener un papel importante en la narración, evitando que Ligia, como doncella honesta que es, busque un martirio que implique deshonra, o que Vinicio se arriesgue a pedir clemencia al César, por miedo a excitar su lascivia<sup>130</sup>. Pronto aparecerá el *deus ex machina*, bajo el aspecto de una fiebre providencial que le ahorra la deshonra<sup>131</sup>, al evitar las incursiones nocturnas de Nerón y sus cortesanos para desvirgar a las futuras mártires.

### 5.1. Homoerotismo.

Un ejemplo de la manera en que Sienkiewicz aprovecha la coartada religiosa para tratar temas tabúes, especialmente en un escritor católico, es la caracterización homoerótica de tres de sus personajes principales: Petronio, Vinicio y Actea.

En la primera escena de la novela, Petronio toma un baño en su villa. Cuando acaba de pasar al *tepidarium*, un esclavo le anuncia la llegada de su sobrino, Vinicio, al que no ve desde hace tiempo. Le manda pasar, y el narrador nos informa que *Petronio tenía cierta debilidad por él, lindando con la simpatía, ya que Marco, además de ser un joven de formas atléticas y hermosas, conservaba cierta forma estética dentro de su depravación*<sup>132</sup>. Vinicio le cuenta su enamoramiento de Ligia.

Petronio le invita a unirse al baño, y este se despoja de su túnica. *¡Ah! Ni siquiera te pregunto si hay reciprocidad -dijo Petronio, contemplando las juveniles formas de Vinicio, que parecían talladas en mármol-. Si te hubiera visto Lisipo, servirías ahora de ornamento a la puerta*

<sup>128</sup> Annales, V, 9.

<sup>129</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. VII, pág. 102. La versión que manejamos contiene probablemente un error de traducción, pues Actea invoca un decreto de Trajano que prohíbe ejecutar a las vírgenes.

<sup>130</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. XVII, pág. 759. Habla Petronio: *Tienes derecho a provocar tu propia ruina, pero no la ruina de ella. Recuerda por lo que hubo de pasar la hija de Sejano antes de morir.*

<sup>131</sup> Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. XX, pág. 791, y de nuevo en cap. XII, pág. 846.

<sup>132</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. I, pág. 19).

*que conduce al Palatino, como una estatua de Hércules en su juventud. El joven sonríe, mientras Petronio le contempla con la mirada satisfecha del artista*<sup>133</sup>.

Podría pensarse que el autor pretende mostrar algún rasgo de afeminamiento en Petronio, acorde con su condición de autor del *Satiricón*, y más tarde se le verá tentado a cambiar a la bella Eunice por dos jóvenes esclavos. Pero el tribuno, pese a su condición militar, tampoco es inmune a la belleza masculina. Al contemplar una estatua que representa a Petronio como Mercurio, Vinicio exclama: *¡Por la luz de Helios! Si el divino Alejandro se pareciese a ti, comprendería a Helena.*

*En esta exclamación había tanta sinceridad como lisonja. Petronio, aunque de más edad y contextura menos atlética, era más hermoso que Vinicio [...]*<sup>134</sup>.

Más adelante, la narración nos presenta a una Actea casi cristiana, aunque vive en casa del César y ha sido su concubina. Inmediatamente siente debilidad por Ligia, a la que protegerá de los peligros que encierra el palacio imperial:

*Por la compasión que le inspiraba la joven, cuya inocencia y belleza habían cautivado su corazón decidió vestirla ella misma, y pronto quedó demostrado que en la joven griega, a pesar de su tristeza y de la lectura de las Epístolas de Pablo de Tarso, quedaba aún mucho del antiguo espíritu helénico, al que la belleza del cuerpo impresionaba más que cualquier otra cosa. Al desnudar a Ligia no fue dueña Actea de reprimir un grito de entusiasmo ante aquellas formas, a la vez menudas y llenas, como si estuvieran bechas de nácar, y alejándose un poco de la joven, miró con deleite aquel cuerpo sin par de primavera*<sup>135</sup>.

El lector podía leer estos fragmentos, que rivalizaban con los ‘excesos’ naturalistas que el propio Sienkiewicz denunciaba en Zola, pues siempre se trataba de sobreentendidos implícitos y disimulados, y porque toda alusión directa a la homosexualidad estaba vedada, o era francamente condenatoria. Por ejemplo, el autor se cuida mucho de explicar que la razón del asesinato de Pedanio Secundo, según Tácito, fue la disputa con un esclavo por los favores de un muchacho: lo atribuye a la desesperación de un desgraciado; y cuando más tarde se refiera a la homosexualidad de Nerón, su condena es tal, que ni siquiera puede concebirla en un monstruo capaz de quemar Roma y complacerse en los suplicios, así que le declara

---

<sup>133</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. I, pág. 23.

<sup>134</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. I, pps. 35-36.

<sup>135</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. VII, pág. 106.

medio loco: *Pitágoras, joven griego de maravillosa belleza, con quien pasado el tiempo, ya con el juicio medio trastornado, Nerón ordenó que le casaran lo flamines, observando todas las ceremonias que prescribía el ritual, se arrodilló antes sus pies*<sup>136</sup>.

Esta forma de actuar consiguió que, al menos en un primer momento, Sienkiewicz fuera adulado por la crítica conservadora y católica, al tiempo que Zola arrostraba todas las condenas por su inmoralidad. Pero cuando *Quo vadis?* se convirtió en un fenómeno de masas, ojos más avezados en descubrir el pecado comprendieron el peligro. La Iglesia tomó conciencia del problema, y se sucedieron las versiones censuradas y las adaptaciones para todos los públicos.

---

<sup>136</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. VII, pág.128.



## CAPÍTULO XIX

### EL *BEST-SELLER*

*Si al adaptar la extensa obra, convirtiéndola en lectura infantil, logramos hacer vibrar a nuestros amiguitos con la caridad y el heroísmo cristianos; si en la vuelta de San Pedro a Roma tras el encuentro con el Señor, que le detuvo en su duda mostrándole el camino del deber, el del martirio que alegremente siguió, ven los pequeños lectores la docilidad con que han de seguirse siempre los buenos preceptos, daremos por bien empleadas las fatigas de nuestro trabajo.*

(Del prólogo de una versión infantil de *Quo vadis?*)<sup>1</sup>

En febrero de 1895 apareció la primera entrega de *Quo vadis?* en tres diarios de Varsovia, Poznan y Cracovia. Para cuando concluyó su publicación, un año después, ya se la consideraba una de las novelas más importantes de la literatura polaca, y empezaban a editarse las primeras traducciones.

El éxito internacional de *Quo Vadis?* superó todas las expectativas del autor. Por su rapidez, duración, amplitud y trascendencia fue un fenómeno sin precedentes, que bien podría considerarse como el primer *best-seller* moderno<sup>2</sup>.

#### 1. UN *BEST-SELLER* ULTRAMONTANO EN EL FIN DE SIGLO.

La anómala situación de los escritores polacos en el contexto internacional sería a la vez causa de amargos sinsabores para el autor y acicate para la difusión de la obra en el extranjero. Desprovisto de la protección legal reconocida a los autores por

---

<sup>1</sup> Colección Hernando de libros para la juventud, Madrid, 1949.

<sup>2</sup> Precisamente uno de los rasgos más genuinos del fenómeno *best-seller* es su relación con el cine: la adaptación cinematográfica de los más vendidos supone en general un negocio seguro para los productores, y al revés, la edición de novelas dadas a conocer a través de la pantalla las sitúa inmediatamente en las listas de éxitos editoriales. Como veremos, el caso de *Quo vadis?* es posiblemente el primero en que se dio esta circunstancia: se trata del libro adaptado a la pantalla con más éxito durante la etapa del cine mudo.

los acuerdos internacionales, la mayoría de las traducciones de la obra de Sienkiewicz se efectuaron sin pagar derechos a su autor.

### 1.1. Las traducciones.

El éxito de la novela, unida a la desprotección legal de los autores polacos, provocaron una multiplicación caótica de las ediciones, algunas de muy baja calidad, hechas a partir de otras traducciones, y en general bastante alejadas del original: la primera traducción directa del polaco al español no se realizó hasta 1951, cuando *Quo vadis?* ya llevaba medio siglo en las librerías españolas<sup>3</sup>.

Las primeras traducciones inglesas aparecieron apenas un año después del original. Su éxito en Gran Bretaña y Norteamérica fue espectacular. En 1897 ocupaba ya el primer puesto en las listas de ventas de Estados Unidos, y se mantuvo en un honroso quinto puesto al año siguiente. El fenómeno *Quo vadis?* supuso además un impulso que revolucionó el mundo del libro, contribuyendo a la aparición de un nuevo tipo de editorial especializado en la publicación de *best-sellers*, cuyo modelo sería la Little, Brown & Co<sup>4</sup>. A las traducciones siguieron pronto adaptaciones teatrales e incluso operísticas de notable éxito, y que prepararon el camino para la llegada de las primeras versiones cinematográficas.

La recepción de *Quo vadis?* en Italia reviste caracteres peculiares, dadas las implicaciones de la novela en la vida política de la península. No solo tomaba abiertamente partido por el ultramontanismo; además, dejaba al Imperio romano en muy mal lugar. Y esto ocurría precisamente en el momento en que el Estado italiano reivindicaba, con escaso éxito, la herencia ultramarina de Escipión, ya que la novela llegó a un país conmocionado por las derrotas africanas<sup>5</sup>. Además, muy pronto se había obsequiado a León XIII con una versión latina de *Quo vadis?*. El autor había

---

<sup>3</sup> Según los datos de los que disponemos, se trata de la traducción de Ruth Hoenigsfeld, con un prólogo de J. Potocki, Ed. Aguilar, Madrid 1951. Hemos manejado para la mayoría de las citas la tercera edición de esta traducción, de 1967, y precedida de un prólogo del "Exmo. Sr. Conde José Potocki, Ministro de la República de Polonia en España".

<sup>4</sup> Hacket y Burke (1977).

<sup>5</sup> Puesto que entre los nacionalistas italianos el mito por antonomasia era el de las Guerras Púnicas como origen de la grandeza romana, las conquistas africanas se asocian naturalmente a los argumentos contrarios a los ultramontanos en las obras polémicas. No es por tanto casual el escenario que D'Annunzio escogerá para su "*anti-Quo Vadis?*" cinematográfico.

recibido la bendición papal tras la representación en el Vaticano de algunos cuadros escénicos inspirados en la narración. No puede extrañar que con esa presentación el libro fuera recibido con algo más que desconfianza por la crítica nacionalista.

La primera edición italiana se retrasó hasta 1899, al parecer por la oposición de la masonería y los sectores ultranacionalistas, ejercida a través del diario napolitano *La Tribuna*<sup>6</sup>. Sin embargo, fue precisamente Giovanni Bovio, un conocido masón, y uno de los enemigos acérrimos de la ley de Garantías, quien finalmente propició la publicación de este alegato ultramontano. Este hecho paradójico se ha explicado a veces por las amistades comunes de Bovio y Sienkiewicz. Pero hay otra posibilidad, que subraya la profunda huella que la *Weltanschauung* ultramontana había impreso en la intelectualidad europea: como ya hemos visto, Bovio era un caso más de intelectual seducido por el mito ultramontano de Nerón. El éxito de la novela en Italia en las décadas siguientes superó todas las expectativas. Las ediciones y reediciones se sucedieron a lo largo de todo el siglo, dando origen a versiones teatrales y musicales, e incluso llegando a ser una de las principales fuentes de inspiración de la poesía popular en lengua dialectal. A partir de 1907 se convertirá en uno de los asuntos predilectos del naciente cine italiano: hasta tal punto, que Italia sería en el futuro la patria del *Quo vadis?* cinematográfico, como Polonia lo había sido del literario.

También fue relativamente tardía la publicación de *Quo vadis?* en Francia. Posiblemente contribuyó a este retraso el hecho de que el acercamiento de la República al Zar, verificado a partir de 1893, no creaba precisamente un ambiente favorable para la recepción de la obra de un polaco, señalado nacionalista y enconado enemigo de la ocupación rusa de su patria. Con todo, el éxito de la novela desde 1899 compensó con creces la tardanza. También allí fue una obra polémica, tan leída por el público, como atacada por los críticos, con Anatole France (1844-1924) a la cabeza. No sorprende que una obra tan abiertamente ultramontana despertara la desconfianza de una crítica fuertemente politizada, en el acmé del *affaire Dreyfus*. Anotemos de pasada que el propio France había publicado poco antes una obra con su particular -y

---

<sup>6</sup> Sobre las vicisitudes de la edición italiana, vid. Galati (1980)

por supuesto, heterodoxa- versión del enfrentamiento cristianismo-paganismo, si bien en un contexto histórico algo más tardío: *Thais, cortesana de Alejandría* (*Thaïs*, 1890)<sup>7</sup>.

A pesar de la situación política de Polonia, la novela también triunfó en Rusia y Alemania, en donde fue traducida muy rápidamente. Estas ediciones tuvieron además un papel importante en la difusión de la novela, pues sirvieron en muchos casos como puente hacia otras lenguas, como el húngaro. A comienzos del siglo XX la novela había sido ya traducida a más de treinta lenguas, y era el libro más famoso y leído de su tiempo. Cuando en 1905 la Academia Sueca concedió a su autor el Premio Nobel, el primero recibido por un autor de lengua eslava, no era tanto el escritor, como el propio premio -instituido apenas cuatro años antes- quien se prestigiaba con la elección.

## 1.2. Vicisitudes de *Quo Vadis?* en España

Las primeras ediciones españolas se remontan a 1900, y se hicieron a partir de traducciones francesas o italianas<sup>8</sup>. Sin duda, la tardanza de la traducción francesa retrasó algo la llegada de *Quo Vadis?* a España, aunque es posible que para entonces ya se hubiese publicado algún extracto en forma de folletín en la prensa, ya que en el 1900 ya tenemos noticias de una (¿ segunda ?) versión teatral, ¡ y en verso !: *Del escenario de la Princesa saltó el Sr. Cavestany al del Español, para presentarnos, aderezado con trajes de Cleopatra, una segunda versión de "Quo Vadis"... El Sr. Cavestany, a pesar de sus laudables esfuerzos, de la brillante composición de los versos y del efectismo escénico, no ha logrado*

---

<sup>7</sup> *Thais* tenía muchos puntos de contacto con la *Hipatia* de Kingsley, con la que compartía el marco histórico y temporal de la Alejandría del bajo Imperio. Sobre la vigencia de los temas históricos en la novela francesa del *fin de siècle*, vid. García Gual (en Duplà e Iriarte, 1980).

<sup>8</sup> Estos son los datos de las primeras ediciones disponibles de *Quo vadis?* en España:

*Quo vadis?*, narración histórica del tiempo de Nerón. (Edición ilustrada) Montaner y Simón, Barcelona, 1900.

*Quo vadis?* Trad. por Saturnino Calleja. Madrid, s.a. (1900?)

*Quo Vadis?*, Narración de la época de Nerón, Trad. española de Eduardo Poirier. Barcelona, Ed. Maucci, s.a. ( 1901?)

*Quo Vadis?* Trad. de Pedro Alcalá-Zamora, Barcelona, s.a. (1901?)

*Quo Vadis?*, Traducción española de M. de Toro y Gómez. París 1901.

*Quo Vadis?*, edición expurgada traducida por D. Bartolomé Amengual y precedida de una carta prólogo del Excmo. y Rmo. Sr. Arz. de Sevilla, Barcelona, Juan Gili, [1902].

*Quo Vadis?*, versión española de A.L. Muñoz. Edición ilustrada, Madrid, colección de lecturas eclesiásticas, 1904.

*Quo Vadis?*, versión de Sofía Casanova. Madrid, 1908.



*triunfar con uno de esos triunfos que no dejan duda sobre el valor literario de la obra representada; los aplausos que el público tributó debe recogerlos como un estímulo para sus dotes de poeta dramático, de los que Nerón es una brillante prueba*<sup>9</sup>.

Sinesio Delgado, uno de los autores dramáticos de mayor éxito en aquellos años, escribió una zarzuela con título igual al de la novela, que se estrenó el 28 de diciembre de 1901; de su éxito puede dar fe el hecho de que el 10 de mayo de 1902 ya se estrenaba la que se anunciaba como su segunda parte: llevaba el patriótico y sorprendente nombre de *¡Plus Ultra!* Un dato, quizás nimio, pero emocionante, nos recuerda la repercusión que debió tener la llegada de *Quo vadis?* a España. En uno de sus últimos artículos, el que por entonces estaba considerado como uno de los críticos más influyentes de su tiempo advierte a sus lectores que su dolencia no le ha permitido aún leer el libro del que todos hablan, pero que está seguro de que *cuando el río suena...* No sabemos si Clarín tuvo tiempo de hacerlo: la muerte le sorprendió antes de que transcurriese un año, en junio de 1901<sup>10</sup>.

A falta de datos concretos sobre tiradas, contamos con algunos indicios que permiten intuir la magnitud del fenómeno en España. Por ejemplo, en sus catálogos de 1901, la editorial Maucci de Barcelona indicaba la cifra de sesenta mil ejemplares para su primera edición. Un cifra formidable, tratándose de una novela de unas quinientas páginas, y que suponía aproximadamente la mitad de la tirada diaria del primer periódico del país<sup>11</sup>. Por otra parte, hay que tener en cuenta que por aquel entonces existían en el mercado al menos otras cinco ediciones diferentes, de varios precios y calidades, y que cubrían prácticamente todas las necesidades sociales y económicas: desde la edición barata y popular de Calleja, hasta la lujosa e ilustrada de Montaner y Simón. Utilizando una fuente incompleta (los archivos de la Biblioteca Nacional), encontramos noticia de más de un centenar de ediciones españolas en los cien años de historia del libro. Una simple comparación con las cifras de ediciones

---

<sup>9</sup> *La Revista Contemporánea*, 30-12-1900. También aparece una crítica casi entusiasta en *La lectura dominical* ("órgano del Apostolado de la prensa"), 17-2-1901. Por lo que parece, la versión debía ser bastante libre, puesto que el autor había "mejorado" el original sustituyendo a Ligia por una Flavia, que al revés que el personaje de Sienkiewicz, acaba martirizada (precisamente, el paso de Ligia por el himeneo era uno de los puntos inmorales detectados en la novela).

<sup>10</sup> Artículo publicado en el *Madrid Cómic*, 15-9-1900. Reproducido en la edición de Antonio Ramos Gascón (*Clarín, obra olvidada*, Madrid 1973).

<sup>11</sup> *El Imparcial* tiraba entre 120.000 y 140.000 ejemplares diarios a finales del siglo XIX (según Cruz Soane, en la *Historia del periodismo en España*).

referidas a otros títulos clásicos del ámbito lingüístico eslavo nos permite apreciar el impacto de la novela polaca<sup>12</sup>:

Título	hasta 1920	1921-50	1951-65	suma hasta 1965
<i>Quo Vadis?</i>	8	13	40	61
<i>Guerra y paz</i>	3	1	15	19
<i>Crimen y castigo</i>	3	3	17	23

Estas cifras permiten observar además que el éxito de esta novela fue tanto más extraordinario, por cuanto no se trató de una moda efímera, sino de un fenómeno que abarca, con altibajos, todo el siglo: un caso excepcional en el ámbito editorial español. De estos datos se deduce la existencia de tres oleadas distintas:

- La primera se extiende de 1900 a 1910, y coincide con el período de mayor éxito internacional de su autor y las primeras adaptaciones cinematográficas. En estos años es habitual encontrar en la prensa noticias referidas a Sienkiewicz, que reflejan la polémica que sus obras habían despertado al otro lado de los Pirineos. Además, las editoriales aprovechan la fama del autor para incluir en sus catálogos otros títulos del autor: muchos de ellos no volverían ya a reeditarse<sup>13</sup>.
- La segunda etapa tiene lugar inmediatamente después de la Guerra Civil y se limita a *Quo Vadis?* y unos pocos títulos más: entre ellos, *La casa solariega* y *El diluvio*<sup>14</sup>. La Iglesia interviene directamente en la distribución del libro en versiones censuradas: en 1956 se publicaba la undécima edición de la "versión española por un socio del apostolado de la Prensa".

<sup>12</sup> Estos datos proceden de los ficheros de la Biblioteca nacional de Madrid. Al menos por lo que se refiere a *Quo Vadis?* sabemos que son parciales, aunque dan una imagen ajustada del fenómeno.

<sup>13</sup> Primeras ediciones españolas de obras de Sienkiewicz (según los ficheros de la B.N.): 1900: *A sangre y fuego*, *Cuentos selectos*, *En vano*, *Más allá del misterio*; 1901: *Pan Wolodijowsky*, *La familia Polaniecki*, *Hania*, *Liliana*, *En busca de la felicidad*, *El diluvio*, *Las cruzadas*; 1903: *Bartek el vencedor*; antes de 1910 (?): *La casa solariega*, *Los emigrantes*; 1924 (?): *El campo de gloria*.

<sup>14</sup> Siete y cuatro reediciones, respectivamente, entre 1941 y 1959.

- El tercer periodo se inicia en los años 60. La novela que a principios de siglo pasaba por peligrosa para la moral, aparece ahora dentro de colecciones de *clásicos juveniles* o *de la cristiandad*, e incluye *adaptaciones infantiles*. Estas adaptaciones la convierten en una fuente de enseñanzas saludables, pero también contribuyen a falsear el carácter polémico y político del original. Sienkiewicz ha pasado a considerarse como un autor para adolescentes, como demuestra el hecho de que la otra obra más editada sea ahora un libro de aventuras, *A través del desierto y de la selva*. Es precisamente en este momento cuando la extensión social de la educación abre un nuevo mercado juvenil: el libro es un regalo típico en comuniones y premios escolares. Careciendo ya los lectores de cualquier noción de los orígenes históricos del mito de Nerón, *Quo Vadis?* se consagra como modelo de novela histórica: seguramente la más leída del siglo. De esta curiosa manera, los tópicos ultramontanos decimonónicos, totalmente descontextualizados, siguen formando parte del bagaje cultural de los españoles del XXI.

### 1.3. La censura.

El precedente más claro de *Quo Vadis?* es *Fabiola*. Sin embargo, en el origen de ambas novelas hay una diferencia fundamental, al menos desde el punto de vista de los integristas: mientras que ésta había sido escrita por un cardenal con claras intenciones apologéticas, aquella era el fruto espontáneo de la inspiración de un escritor seglar, que aunque de indudable buena fe, no estaba libre de alguno de los muchos males que aquejaban al sospechoso mundo de las letras. El éxito internacional de la novela, su consagración como un verdadero fenómeno de masas, convenció a la Iglesia de las ventajas de utilizarla. Sin embargo, era necesario purificarla primero de cuanto pudiera hacerla peligrosa para la moral<sup>15</sup>.

Una de las primeras traducciones españolas fue la *Edición expurgada, traducida por D. Bartolomé Amengual, y precedida por una carta-prólogo del Excmo. y Revmo. sr. Arzobispo de Sevilla*. Una nota aclaratoria explica que la traducción procede de una versión italiana, que había sido previamente expurgada por tres sacerdotes bajo supervisión vaticana, y

---

<sup>15</sup> Vid. Cap. XVIII, 5.

autorizada *a priori* por el propio autor. La carta-prólogo, firmada por una de las más altas figuras de la jerarquía española, justifica esta edición como respuesta a la polémica que había dividido en dos bandos la crítica católica. Así nos enteramos que en uno de ellos estaban aquéllos que la glorificaban como obra maestra de la novela histórica; en el otro, los que la censuraban aduciendo *razones poderosísimas de carácter moral: el defecto achacado a la novela a la novela es la libertad y crudeza de muchos de sus cuadros, sobre los cuales, a decir de los que han fijado en ellos la atención, es menester cerrar los ojos*<sup>16</sup>. Expurgada a conciencia del citado defecto, el arzobispo no puede sino recomendar cálidamente su lectura tanto *al hombre de mundo* como a *la tímida y pudorosa doncella*.

Este caso no solo pone de manifiesto los estrechos límites morales del catolicismo de la época: además subraya el valor concedido a su mensaje, puesto que la iglesia se molesta hasta tal punto en la purificación de la novela, en lugar de prohibirla sin más, como era habitual en esos casos. A juicio del arzobispo, el interés primordial de la narración radica en la descripción del *momento en el que en aquel mundo decrepito se introduce y penetra la savia cristiana, apareciendo juntas la Roma de los dioses, de los placeres, de las conquistas, de los gladiadores y los Césares, en una palabra, la Roma de lo pasado, y la Roma de lo porvenir, con sus Pontífices y sus mártires, con sus matronas y sus vírgenes, y con todas las magníficas creaciones de la piedad y la caridad católicas, que esmaltarán su corona de Reina del orbe cristiano*.

Pero el sagaz prologuista ve más allá: percibe claramente que la novela es la cristalización literaria de lo que nosotros hemos llamado el mito neroniano. Por eso continúa alabando *el buen acuerdo* del autor al escoger precisamente *el imperio de Nerón, hora del más rudo encuentro de las dos Romas de las que hemos hablado, y en que se ven a un lado el Emperador, verdadero misterio de la naturaleza por muchos títulos digno de estudio del psicólogo y del historiador, sus augustales, cortejo de aduladores sin pudor que viven solo para halagar sus caprichos, sus pretorianos, ciegos ejecutores de sus órdenes, y la turba de senadores, patricios y plebe que rivalizan en vicios y disoluciones; y a otro lado Pedro, el pescador de Galilea, Pablo y la cohorte de santos que les sigue y que les ayuda en su empresa, más ardua que la que llevó a cabo la Roma gentilicia, haciéndose señora del universo, de conquistar el mundo, el mundo de la inteligencia y el corazón para ponerlo a los pies de Jesucristo*.

---

<sup>16</sup> Todas las citas proceden de la Carta-prólogo del arzobispo en la edición citada.

Este prólogo demuestra que en el momento de máximo éxito internacional de la novela el mito ultramontano de Nerón estaba perfectamente vivo, y que los lectores podían interpretar fácilmente su mensaje religioso y político. También nos ofrece indicios sobre otro de los alicientes de la novela, que a buen seguro contribuyó a su fortuna comercial: el detalle con que se evocaba la corrupción de la corte neroniana. A pesar de las "buenas intenciones" del autor, la novela podía ser peligrosa de acuerdo con los criterios de la moral mojigata de la época, y precisamente por eso más atractiva para los lectores, tal como da a entender la curiosa nota bibliográfica que publicó *Razón y Fe*, refiriéndose precisamente a esta versión expurgada: *Así, pues, nos contentamos con decir a nuestros lectores que, puesto que la fama de Quo Vadis? les convida, la fama respetable del arzobispo les asegura, y la aseveración del editor les tranquiliza, tomen el libro, y lean, y juzguen por sí mismos. El difundirse mucho esta obra, será prueba fehaciente de que, para correr en manos de católicos no es única o potísima recomendación lo resbaladizo de las situaciones y lo despreocupado de la forma*<sup>17</sup>.

#### 1.4. Influencia en la historiografía

Una novela de Sienkiewicz, *Sin dogma* -en España se tituló *Más allá del misterio*-, describe el ambiente de la colonia polaca de Roma, en los años previos a la aparición de *Quo vadis?*. El padre del protagonista, Leon Ploszowski, es un aficionado a la arqueología paleocristiana, que visita las catacumbas acompañado de su amigo de Rossi. La actividad arqueológica que había vivido la urbe a lo largo de todo el siglo había influido en la formación del mito neroniano; la curiosidad del público acerca de los primeros cristianos había contribuido al auge de estudios historiográficos sobre el Imperio de Nerón<sup>18</sup>.

Otro factor que contribuyó a cimentar este interés universal por los orígenes de la iglesia romana fue la celebración del año santo en 1900. Aunque los jubileos romanos se celebran por lo general cada veinticinco años, los dramáticos acontecimientos del último siglo habían impedido la celebración de los de 1800, 1850 y 1875. Por primera vez en setenta y cinco años, Roma se llenó de peregrinos, que

---

<sup>17</sup> *Razón y Fe*, tomo I, 1902.

<sup>18</sup> Sienkiewicz, Henryk (1900). *Más allá del misterio*. Barcelona: Maucci.

además de cumplir con sus deberes religiosos, deseaban satisfacer su curiosidad sobre los primeros cristianos. Reaparecieron las guías que describían los itinerarios de las catacumbas, llenas de alusiones a los lugares ligados al recuerdo de Pedro, y que ahora incluían entre los monumentos de la ciudad el lugar del milagro de *Quo vadis?*

La intención apologética de tales publicaciones era evidente. Estas palabras de Marucchi, discípulo de Rossi y autor de varias guías sobre las catacumbas bien conocidas en España, revelan lo que pretendían los arqueólogos católicos con la divulgación de sus descubrimientos: *Esta monografía contiene algunas noticias históricas sobre la venida de San Pedro y de San Pablo a Roma, y de su muerte gloriosa en nuestra ciudad...*[cuya finalidad es extraer] *las consecuencias que de todos estos antiguos monumentos podemos recabar acerca de la supremacía de la Iglesia Romana*<sup>19</sup>.

Marucchi fue precisamente uno de los pocos historiadores que se preocupó de defender la justificación histórica de *Quo vadis?*<sup>20</sup>. Sin embargo, aunque la mayoría de los historiadores desechasen la novela de Sienkiewicz como una ficción plagada de anacronismos, una ojeada a la bibliografía sobre el imperio de Nerón demuestra la coincidencia de los años de mayor éxito de la novela y los principales títulos que se refieren a cuestiones tratadas y popularizadas por ella. Con su éxito, Sienkiewicz había pagado con creces su deuda con la historia<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Marucchi [1900], pág. 6.

<sup>20</sup> Marucchi, Orazio: *Une page d'histoire. Introduction historique et archéologique à Quo Vadis? de H. Sienkiewicz*, París 1900. La misma postura adoptó el célebre publicista católico G. Semeria, autor de un opúsculo acerca del *Significado artístico y cristiano-apologético de Quo Vadis?* (1900). Lamentablemente, no hemos podido consultar ninguna de estas obras.

<sup>21</sup> Sin ánimo de hacer un registro exhaustivo, valga esta sucinta biografía neroniana:

HENDERSON, B.: *The life and principate of the emperor Nero*, Londres 1900.

PASCAL, C. *L'Incendio di Roma e i primi cristiani*, Milán 1900.

COEN, A., *La persecuzione neroniana dei cristiani*, Roma 1900

SEMERIA, G. *Il primo sangue cristiano*, Roma 1900.

SEMERIA, G. *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva*. Roma, 1902.

PROFUMO, A., *Le fonti e i tempi dell'incendio neroniano*, Roma 1905

ALLARD, P., *Dix leçons sur le martyre, données à l'Institut catholique de Paris*, París 1905 ( Traducido al español en 1926, como libro de texto para los seminarios)

KLETTE, T., *Die Christenkatastrophe unter Nero nach ihren Quellen*, Tubinga, 1907.

DREWS, A. *Die Petruslegende. Ein Beitrag zur Mythologie des Christentums*. Frankfurt am Main 1910

SCHOENAICH, *Die neronische Christenverfolgung*, Breslau 1911.

La orientación de estas obras varía desde el integrismo de Allard o Semeria, a las tesis provocadoras de Pascal (los cristianos son los causantes del incendio) y Drews (Pedro nunca estuvo en Roma).

## 2. INFLUENCIA SOBRE LA NOVELA HISTÓRICA

Otro campo en el que la obra de Sienkiewicz marcó su huella indeleble fue el de la novela histórica. *Quo vadis?* sirvió como puente entre la novela romántica, a la que pertenecen *Fabiola* o *Los últimos días de Pompeya*, y la moderna novela histórica de asunto romano, uno de los géneros que más ha gozado del favor del público en los últimos cincuenta años. Gracias a *Quo vadis?*, el corto imperio de Nerón se convirtió en uno de los periodos preferidos por la novela histórica contemporánea: ningún otro emperador romano goza hoy de tanta popularidad. Este encumbramiento de Nerón ha añadido unas connotaciones negativas absolutamente nuevas al título de César, en contraste con el respeto que durante dieciocho siglos mereció para los cristianos la institución imperial. Hizo falta el talento de autores como Robert Graves y Marguerite Yourcenar para que otros emperadores mejor considerados por la historia, como Claudio o Adriano, atrajesen la atención del público<sup>22</sup>. Pero ninguno eclipsó a Nerón, que la mitología ultramontana del siglo XIX ha convertido en uno de los personajes más célebres de la Antigüedad.

### 2.1. Versiones de Nerón

Evocado como Anticristo, a la manera de Sienkiewicz, como loco, e incluso como víctima inocente de la calumnia histórica, lo cierto es que el personaje literario de Nerón ha terminado por desplazar a la figura histórica a la que suplanta, y a la que supera con mucho en brillo y trascendencia. Un caso interesante que demuestra la larga sombra que *Quo Vadis?* ha proyectado sobre los gustos literarios del público lo constituye el éxito editorial de Hubert Monteilhet, *Neropolis*<sup>23</sup>.

Se trata de una versión actualizada de la novela de Sienkiewicz, engrosada con un aparato crítico excesivo, que pretende contrarrestar uno de los puntos más débiles de su modelo: la fidelidad histórica (aunque alabada hace un siglo, ha quedado

---

<sup>22</sup> Aunque el caso de Graves es una excepción parcial: el joven Nerón y su madre, vuelven a ser protagonistas del segundo libro de la serie, *Claudio el Dios*.

<sup>23</sup> MONTEILHET, Hubert (1984), *Néropolis : roman des temps néroniens*, Paris : Pauvert/Julliard.

anticuada) y la idealización edulcorada de los personajes. Para ello, su autor acumula los datos e introduce detalles característicos del “realismo sucio” a la moda, haciendo explícitas las sugerencias sexuales y escatológicas que en otro tiempo habrían sido censuradas, y hoy sirven para aumentar las ventas. Las figuras de Pedro y Pablo han sufrido una transformación radical, al perder la patina hagiográfica que hoy resultaría insoportable. En cuanto a Nerón, la mitificación de su figura, incluso mayor que en la obra de Sienkiewicz, ha desembocado en una caricatura absurda: lo que no impidió que incluso los críticos más adversos alabasen su supuesta fidelidad histórica. En cualquier caso, y pese a que no conseguía ni mucho menos alcanzar la emoción del original, la novela se colocó en los años 80 durante varios meses a la cabeza de las listas de *best-sellers*, alcanzando varias ediciones y la venta de cientos de miles de ejemplares en varias lenguas. En todo caso, el interés de la literatura por Nerón continúa vivo, especialmente en Francia, como demuestra la publicación de reciente de otras dos novelas de Pierre Grimal sobre el tema: *Las memorias de Agripina* (*Les mémoires d'Agrippine*, 1992) y *El proceso Nerón* (*Le procès Néron*, 1995), que no aportan ningún elemento original al mito.

Una excepción en lo que al mito se refiere es *El diario de Nerón* (*Journal de Néron*, 1986) de Alain Darne<sup>24</sup>, que constituye un interesante intento de sustituir la leyenda negra de Nerón por una visión más positiva: el narrador presta su voz al emperador, y por primera vez su política aparece como un conjunto coherente de medidas para regenerar el imperio, en vez de como el capricho de un demente o la obra de un malvado. Uno de los episodios más interesantes es el que describe las pesquisas de Nerón para investigar las responsabilidades de los cristianos en el incendio. Los fanáticos vociferantes de la novela, que lanzan calumnias contra el emperador y piden a gritos el fin del mundo, están más cerca de la imagen que de ellos tienen muchos historiadores modernos, que de las estampas idealizadas del mito.

Y es precisamente este rasgo del primitivo cristianismo -la exaltación escatológica- lo que caracteriza la que quizás sea la novela más interesante del siglo XX sobre el tema del incendio neroniano: *Barrabás* (*Barabbas*, 1950), del escritor sueco Pär Lagerkvist (1891-1974), premio Nobel de 1951.

---

<sup>24</sup> DARNE, Alain (1986): *Journal de Néron*. Paris : Payot.



Aprovechando la historia del bandido que, según los Evangelios, fue liberado en vez de Jesús, Lagerkvist narra la historia de la angustiada e inútil búsqueda de la fe por parte de un hombre atormentado por el ansia de redención, pero incapaz de entender el mensaje cristiano. Después de múltiples peripecias, el protagonista llega a Roma y conoce a los seguidores del crucificado. Pero no encuentra entre ellos el consuelo: sólo la promesa de un inminente apocalipsis alivia su desesperación. Al contemplar las llamas, Barrabás confunde el incendio con la ansiada Parusía: *¡Volvía el crucificado! ¡volvía el del Gólgota! ¡para liberar a los hombres, para destruir este mundo como lo había prometido! ¡para aniquilarlo en las llamas, como lo había prometido! ¡por fin mostraba su verdadero poder! ¡y el, Barrabás le ayudaría! [...]. Ya se había precipitado hacia el más cercano foco de incendio, y tras apoderarse de una pavesa, había corrido para echarla en una lumbrera del sótano de una casa... [...] ¡el incendio se propagaba! Todo era ya un océano de fuego, hasta muy lejos, ¡hasta donde llegaba la vista! El mundo entero, sí, ¡el mundo entero estaba en llamas! ¡Mirad: ha llegado Su reino!...*<sup>25</sup>

La conducta de Barrabás sirve para justificar la acusación contra los cristianos: Lagerkvist traza un puente entre el relato evangélico de la pasión y el pasaje de los Annales XV, los dos puntales documentales de la historia del primer cristianismo. Dos encuentros con Pedro (un mocetón pelirrojo primero, al final un anciano de barba blanca y ojos azules, cuyo nombre no se pronuncia en ningún momento) enmarcan la acción: Barrabás se cruza con él por primera vez en el amanecer de las negaciones, y va a morir, muchos años después, crucificado junto al apóstol, sin haber encontrado la paz, huérfano de Dios. Además de utilizar inteligentemente las controversias históricas como sostén de la narración, Lagerkvist aporta al género la originalidad de un enfoque pesimista, que contrasta con el triunfalismo martirial que caracteriza el género de la novela histórica cristiana.

A nuestro juicio, de todas las novelas que han tratado del tema de Nerón después de Sienkiewicz, ninguna supera en calidad literaria y profundidad histórica *El falso Nerón* (*Der falsche Nero*, 1936)<sup>26</sup> de Lion Feuchtwanger (1884-1958).

El planteamiento de Feuchtwanger es a la vez original e inteligente: partiendo de las mismas fuentes que el autor polaco, el autor no retoma el relato del imperio

<sup>25</sup> LAGERKVIST, Pär (1984). *Barrabás*. Barcelona: Proa. Pág. 108.

<sup>26</sup> FEUCHTWANGER, Lion (2008), *Der falsche Nero*, Berlin: Aufbau Verlag

de Nerón, que ya había sido tratado hasta la saciedad por tantos novelistas desde que lo hiciera Sienkiewicz, sino que abordará su figura a través de uno de los impostores que aparecieron en Oriente después de su muerte. El alfarero Terencio (*Terenz*), que ya ha servido de doble en vida de Nerón, se ha refugiado en Siria, donde lleva una vida gris, hasta que cae en las manos del senador Varrón, que ve en su parecido físico con el difunto emperador una baza para recuperar el poder. Sin embargo, este actor, que debía dejarse manejar como marioneta, forma un tándem con Knops y el general Trebón, y entre los tres escapan del control de Varrón y provocan un auténtico caos en Oriente.

Algunos de los acontecimientos o personajes de *Quo vadis?* aparecen ahora ‘duplicados’ en este falso Nerón. El incendio de Roma se refleja en la inundación provocada por el desbordamiento de la presa de Apamea, de la que se culpa a los cristianos. Actea, la piadosa concubina de Sienkiewicz, aparece transformada en una mujer ambiciosa y cruel, que se complace en ejercer su poder fingiendo que reconoce como verdadero al alfarero Terencio, y está a punto de convertirse en su víctima. Al final de la novela, Actea recoge sus cenizas y las coloca junto a la urna que contiene las del auténtico Nerón, en su posesión del vía Apia. Es decir, en las proximidades del lugar en el que Sienkiewicz situaba el milagro de *Quo vadis?*

Pero lo más interesante de este libro es que, al igual que Sienkiewicz reflejaba en el suyo las cuestiones contemporáneas que le obsesionaban, Feuchtwanger utilizaba la trama en el siglo I para tratar de los acontecimientos de los que él mismo era víctima: como el ascenso al poder de Hitler y su camarilla (Terencio, Knops y Trebon representaban a Hitler, Goebbels y Göring), la noche de los cuchillos largos -en la novela, ‘semana de las dagas y los cuchillos’- o el incendio de Reichstag. Concebido como una sátira sobre el régimen nazi, el libro no pudo ser publicado en Alemania hasta 1947<sup>27</sup>. Se nos antoja que el corto resumen con el que la editorial *Der Querido*, de Amsterdam, presentó el libro en 1936, hubiera servido también para la primera edición del libro de Sienkiewicz:

---

<sup>27</sup> Feuchtwanger escribió además una trilogía basada sobre los libros de Flavio Josefo. Exiliado desde la subida al poder de Hitler, dada su condición de judío, su obra también desempeñaría un papel importante en la historia del cine, muy a su pesar. En 1940, Goebbels encargó al director Veit Harlam una película de propaganda basada sobre una de sus novelas: *El judío Süß* (*Jud Süß*). Hoy se la considera como uno de los mayores exponentes del cine nazi antisemita.

*Sin que el autor haya subrayado en absoluto los paralelismos, sin violentar en lo más mínimo la historia romana, ha escrito la historia de nuestro tiempo*<sup>28</sup>.

## 2.2. Las sandalias de Pedro

Pero no es la novela de tema romano la única herencia en la literatura de este siglo de las turbulencias intelectuales que causaron el año terrible y la cuestión romana en la mentalidad del XIX. El tópico medieval del papa angélico, revitalizado tanto por la exaltación de Pío IX en los ultramontanos, como por la obra heterodoxa de Víctor Hugo, Zola y Fogazzaro, tendría también su proyección en la literatura de este siglo. Dos autores anglosajones, y sin embargo, situados en las antípodas, tanto por su lugar de nacimiento como por su ideología e interpretación del mito, alumbraron las mejores versiones contemporáneas del viejo sueño medieval: el británico Frederick William Rolfe (1860-1913) y el australiano Morris L. West (1916-1999).

Rolfe pertenecía a la estirpe de los conversos del anglicanismo: un grupo cuya trascendencia intelectual y literaria queda muy por encima de su importancia numérica. Fracasado su proyecto de recibir las órdenes como sacerdote, expulsado del colegio escocés de Roma, Rolfe parece haber sufrido una enfermedad mental que, dejando intacto su talento, modeló toda su obra con sus propias obsesiones personales.

Adoptó entonces el nombre de “barón Corvo” y se dedicó a la literatura. Su obra, muy original y misteriosa, hace gala de un estilo barroco y lenguaje arcaizante que hoy suele destacarse como una de los más brillantes ejercicios de estilo en lengua inglesa, *Adriano VII (Hadrian the VII, 1904)*<sup>29</sup>. En esta fantasía delirante, reflejo de su psique atormentada, Rolfe presenta a su alter ego -Rose-, converso y sacerdote despedido como él mismo. La escena inicial nos plantea una situación insólita: en su humilde morada, Rose recibe la visita de unos prelados que tienen orden de conducirlo a Roma. Luego sabremos que el colegio cardenalicio, inspirado por el Espíritu Santo, le ha proclamado papa. A partir de este extraño planteamiento, Rolfe

---

<sup>28</sup>Citado por Gisela Lüttig, en la nota aclaratoria final. En Feuchtwanger (2008), pág. 416: *Ohne dass der Autor die Parallele auch nur im leichtesten unterstreicht, ohne dass er die römische Historie im geringsten vergewaltigt, schreibt er die Geschichte unserer Zeit.*

<sup>29</sup>ROLFE, F.W. (1993): *Hadrian the VII*, London: Wordsworth Classics.

desarrolla una peculiar versión del sueño del papa perfecto, inspirada en el viejo modelo de Blanquerna: un sueño que su mente desequilibrada transforma en una verdadera pesadilla, que anticipa, con una lucidez sorprendente, las peores ocurrencias del fascismo y la angustia fantasía orwelliana.

Todas sus fobias y sus filias se vuelcan en el personaje. El nuevo papa, a quién a menudo llama Pedro o Apóstol, posee una estola con cruces gamadas, es adepto a la doctrina nietzscheniana del *Aristos*, siente una marcada predilección por los muchachos hermosos y destaca como furibundo antisocialista, germanófilo, misógino, racista y devoto de la astrología. Todos los enemigos de Rolfe reciben el castigo de aparecer en la novela en forma de personajes que expían duramente sus calumnias. La trama convierte la novela en un increíble monumento a la autoconmiseración y la soberbia. Pero lo más importante es que atribuye al papa el poder de resolver los problemas mundiales, a través de una serie de *epístolas* que dirige a cada una de las razas, ordenándoles sus acciones futuras. Renuncia a la soberanía sobre Roma; vende las posesiones de la Iglesia para repartirlas entre los pobres, y se gana así el odio de los socialistas, que ven perdida su ascendencia sobre las masas, y contraatacan con una campaña de injurias y un complot. Por el contrario, reconocerá los méritos de la Mafia, a la que alaba por su carácter individualista, aunque censura su tendencia al robo y al asesinato, lo que no es obstáculo para que finalmente la coloque bajo la advocación de la *Madonina*.

Se acerca a su patria -Adriano es también un feroz nacionalista -: no duda en enviar la Rosa de Oro a la difunta reina Victoria, y consigue finalmente la ansiada conversión del país, al que advierte, no obstante, acerca de los defectos raciales de los católicos británicos, que atribuye a los siglos de aislamiento y a la endogamia. Por fin, aclamado por todos y reconocida universalmente su autoridad suprema, reúne un congreso en Windsor con objeto de “ordenar” el mundo: *El soberano del Mundo, Pedro, el Supremo Árbitro, decretó que las únicas naciones, en las cuales la ‘facultas regendi’ sobrevivía con no menguada energía eran Inglaterra, América, Japón, Alemania, Italia*<sup>30</sup>. En calidad de suprema autoridad, el papa decreta la desaparición de Austria-Hungría, Francia y Rusia (en estos dos últimos casos, castigando a sus pueblos por su desobediencia pertinaz), y el reparto del mundo entre cinco grandes potencias, siguiendo una

---

<sup>30</sup> Rolfe (1993), pág. 326.

complicada teoría racial: el monarca inglés cambiará su título por el de Rey del Reino Nónuple (formado por la federación de Nueve Reinos), conservando sus territorios coloniales en todo el mundo, a los que añadirá las colonias francesas; el Imperio Romano restaurado, dividido en dos partes: el Imperio septentrional, dirigido por Alemania, englobará la mayor parte de Europa, incluidas Francia, Austria-Hungría y Rusia hasta los Urales; el meridional, comandado por Italia, ejercerá su hegemonía sobre los países mediterráneos, Portugal, España, Grecia y Albania. Fuera de Europa, se formarán dos grandes potencias: EEUU, a quien corresponde toda América en su reparto, y Japón, que recibirá enormes territorios en Asia, entre los que se encuentra Siberia. Tras establecer de esta forma el mapa del planeta -que deberá estar vigente hasta medianoche (G.T.) del 31 de diciembre del año 2000- el papa emprende su tarea más difícil: la reconciliación con el rey de Italia -y Emperador romano meridional-, Víctor Manuel, por intermediario del Emperador septentrional, Guillermo. Una vez conseguidos todos sus objetivos, sus enemigos -un socialista y una mujer despechada- disparan sobre él en el puente Sant'Angelo. Tras perdonar a sus enemigos, muere en brazos de ambos emperadores romanos: *Así murió Adriano VII, Obispo, Siervo de los siervos de Dios, y (algunos dicen) Mártir. Así murió Pedro en brazos de César*<sup>31</sup>.

También Morris West estudió para ser sacerdote, aunque más tarde abandonó la carrera eclesiástica para seguir su vocación literaria. En su obra abundan los libros de asunto relacionado con la Iglesia. Crecido en los años tumultuosos en que se dejaba sentir el peso de la condena del modernismo por Pío X, su obra está muy influida por los tópicos decimonónicos del ultramontanismo, que aborda con un punto de vista progresista: *El Hereje* es, por ejemplo, una novela sobre Giordano Bruno. Sin embargo, su obra más famosa es también una obra que participa en el tópico del papa angélico. Se trata de *Las sandalias del pescador* (*The shoes of the fisherman* 1963)<sup>32</sup>.

La elección en condiciones excepcionales de un papa eslavo, Cirilo I, que ha sufrido durante largos años el martirio de los campos de concentración soviéticos. A través de personajes secundarios, la trama aborda polémicas dentro de la Iglesia, como el divorcio, las relaciones con el judaísmo o el conflicto entre Ciencia y

---

<sup>31</sup> Rolfe (1993), pág. 367.

<sup>32</sup> WEST, Morris (1981): *Las sandalias del pescador*. Esplugues de Llobregat, Barcelona: Plaza y Janés.

Revelación: en este último caso, creando un personaje inspirado en Teilhard de Chardin, que, como Froment en la ficción o Fogazzaro en la realidad, padece la censura de su obra por la congregación del Índice. Pero el punto fundamental es también en este caso la aportación del papa a la paz mundial: la China comunista atraviesa una grave crisis agrícola; la tensión entre esta potencia y la URSS hace temer una guerra nuclear, que sólo un milagro podría evitar. Tanto el presidente de EEUU como el líder soviético -que conoce, porque fue su torturador en Siberia- le piden que intervenga como mediador secreto. Todo debe hacerse fuera de Roma: una visita a Francia (a Lourdes, allí donde Froment perdió la fe), que supondría el comienzo de los viajes papales, sería el contexto de aquellas conversaciones. El viejo tema del “Papa en el umbral del Vaticano” -sugerido ya en el título de la novela- adquiere una nueva perspectiva: ya no se trata de que Pedro abandone Roma a Nerón, sino que emprenda viajes evangelizadores, como una forma de asumir de manera activa el papel reservado en la política internacional. Cirilo plantea este dilema a la curia: *¿saldremos de Roma y viajaremos como los primeros apóstoles para enfrentarnos al siglo XX, o permaneceremos en casa, aquí en Roma, dejando que nuestros hermanos obispos cuiden sus viñas a su manera? ¿Dejaremos que el mundo se preocupe de sus propios asuntos, o como Supremo Pontífice arriesgaremos nuestra dignidad mundana para descender a la plaza del mercado y proclamar al Dios desconocido?*<sup>33</sup>

La novela fue adaptada al cine en 1963, obteniendo un éxito notable. Por otro lado, muchos creyeron que la novela se había anticipado a su tiempo cuando en 1978 fue elegido un papa polaco, que dio además un nuevo impulso a la dimensión internacional de su cargo, emprendiendo una frenética actividad viajera, y participando activamente en la crisis final del bloque soviético. En 1981 West volvió sobre el tema pontificio, publicando *Los bufones de Dios (The Clowns of God)*, novela epistolar, concebida como la correspondencia que Gregorio XVII, papa dimitido, dirige a Dios. Para encontrar su modelo habría que rastrear una vez más en la Edad Media: el caso ficticio de la dimisión de Gregorio repite el hecho histórico del *Gran Ríjuto* de Celestino V; que, a su vez, unos consideran causa, y otros el reflejo de la fantasía luliana de Blanquerna. Siete siglos después, el círculo se cierra<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> West (1981), pág. 344.

<sup>34</sup> WEST, Morris (1983): *Los bufones de Dios*. Esplugues de Llobregat, Barcelona: Plaza y Janés.

Por otro lado, y aunque la firma de los tratados de Letrán en 1929 zanjaron la cuestión romana, el tema del exilio papal ha seguido siendo objeto de interés literario hasta tiempos muy recientes. En *Roma sin papa* (*Roma senza Papa*, 1974) Guido Morselli (1912-1973) plantea la hipótesis de una Roma desprovista de su título de capital de la cristiandad. El papa ha abandonado el Vaticano, pero no debido a ningún problema político, sino a la secularización, que ha vaciado de sentido su cargo. Considerado en el momento de su publicación (póstuma) una obra de ‘anticipación futurista’, algunas de sus predicciones, como el hecho de que el título de papa no sea ya vitalicio, y convivan papas eméritos con otros en ejercicio, se han cumplido recientemente<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup>MORSELLI, Guido (1974), *Roma senza papa*. Milano: Adelphi.





## CAPÍTULO XX

### EL CINE (1900-2000)

*[...] en nuestros tiempos hay que tener una vigilancia más general y cuidadosa, cuanto más han aumentado las ocasiones de naufragio moral y religioso que la juventud inexperta encuentra [...] en los libros impíos [...] [y] en los espectáculos del cinematógrafo[...]. San Agustín se lamentaba al ver la pasión que arrastraba aún a los cristianos de su tiempo a los espectáculos de circo... ¡Cuántos extravíos juveniles a causa de los espectáculos de hoy día, sin contar las malvadas lecturas, tienen que llorar ahora padres y educadores!*

(Pío XI, 1929)<sup>1</sup>

A comienzos de 1895, mientras en Polonia comenzaba la publicación por entregas de *Quo vadis?*, una pareja de hermanos patentaba en París un invento destinado a cambiar la historia: el cinematógrafo.

Separados en el espacio, estos dos acontecimientos simultáneos estaban destinados a convergir en un interesante fenómeno. El invento francés, después de la sorpresa y la curiosidad iniciales, dejaría de ser una diversión de feria para transformarse en el medio más formidable de creación y difusión artística de este siglo. Y la novela, convertida en el primer *best-seller* moderno, pasaría a la pantalla por primera vez, cuando ambos -libro e invento-, apenas contaban seis años de edad.

Las numerosas adaptaciones a la pantalla hicieron de *Quo vadis?* un nombre indisolublemente unido a los primeros veinte años de historia del cine: precisamente los años decisivos de los pioneros. Más tarde, el *technicolor* prestó su brillo a las orgías de la corte neroniana y a las crueldades del anfiteatro. Con ayuda del celuloide, el mito de Nerón consiguió su consagración definitiva.

---

<sup>1</sup> Divini illius magistri.

## 1. LOS PRIMEROS CRISTIANOS EN EL CINE.

El incendio del Bazar de la Charité en 1897 tuvo también algo que ver con la suerte cinematográfica de *Quo vadis?*, que bajo la forma de novela ya seducía por entonces a medio mundo con la descripción de otro incendio purificador.

En la carpa del bazar estaba instalado un proyector cinematográfico. La lámpara había gastado su reserva de éter e iba a ser recargada, cuando una cerilla provocó la inflamación de los gases. En pocos minutos, el hangar ardía, y el fuego atrapaba a un centenar de personas. La mala reputación que el caso acarreo al recién nacido cinematógrafo alejó a la sociedad bien pensante del nuevo invento. Desde los púlpitos se condenó aquel invento que, además de inmoral, era peligroso.

El cine habría quedado relegado a los barracones de ferias populares, si no fuera porque en ese mismo año empezaron a producirse películas edificantes acerca de mártires cristianos y malvados emperadores, que contribuyeron a devolverle la respetabilidad perdida y le abrieron las puertas de los teatros más respetables.

### 1.1. La tetralogía del cine cristiano.

Hemos visto como las transformaciones que se habían producido en la esfera del pensamiento y las creencias durante el siglo XIX habían propiciado la aparición de un peculiar género literario: la novela histórica ambientada en los primeros siglos del cristianismo. Junto a las ultramontanas *Fabiola* y *Quo vadis?*, habría que añadir otras dos, nacidas dentro del ámbito protestante y anglosajón: *Los últimos días de Pompeya* y *Ben-Hur*<sup>2</sup>. Estos cuatro títulos componen lo que se ha denominado *la tetralogía del cine cristiano*. Pero, ¿cuáles son las razones de esta curiosa simbiosis de literatura histórico-cristiana y cine?

Aunque nacidas en circunstancias diferentes, y distintas también en su concepción, estas cuatro novelas poseían características comunes que las hacían especialmente apropiadas para su adaptación cinematográfica. Todas ellas transmitían un mismo mensaje básico, lo suficientemente claro como para que fuese fácil traducirlo al difícil y desconocido lenguaje de las imágenes en movimiento: los

---

<sup>2</sup> Se ha tratado de todas ellas en los capítulos precedentes.

valores del cristianismo -es decir, de su versión edulcorada y popular, reflejo de los valores predominantes en la sociedad burguesa- contra el materialismo pagano de Roma. Además, este mensaje edificante tenía la ventaja de proporcionar al cine una coartada respetable, necesaria para orillar uno de los más graves inconvenientes con los que tropezó el nuevo invento en sus primeros años: el de ser considerado como un espectáculo marginal y mal famoso.

La convergencia del cine y la religión se remonta a los orígenes del nuevo arte<sup>3</sup>: apenas dos años tras la primera proyección pública, los hermanos Lumière habían producido ya una *Pasión*. Méliès, el pionero de los efectos especiales, rodó en 1898 una célebre e ingenua escena de *Cristo andando sobre las aguas*. Sin embargo, estas primeras versiones dejaban insatisfechos tanto a los autores como a los espectadores: el Evangelio era un guión demasiado serio y estricto como para tomarse con él alguna libertad, imprescindible en un período en que la experimentación desempeñaba un papel fundamental.

En cambio, el género histórico-religioso presentaba enormes ventajas: además de admitir adaptaciones y arreglos, ofrecían junto con el mensaje edificante un contrapunto de imágenes espectaculares (escenas de extras, decorados, fieras, incendios y erupciones, carreras de cuadrigas) que divertían y sorprendían al público. Entre 1900 (fecha de la primera versión cinematográfica de *Los últimos días de Pompeya* de la que tenemos noticias) hasta 1927 (es decir, hasta los comienzos del cine sonoro), se suceden al menos nueve versiones de *Los últimos días de Pompeya*<sup>4</sup>, siete de *Quo Vadis?*<sup>5</sup>, dos de *Fabiola*<sup>6</sup> y otras dos de *Ben-Hur*<sup>7</sup>.

El éxito de *Quo vadis?* en el cine mudo hizo de la novela el clásico del cine histórico-religioso por antonomasia<sup>8</sup>. Como puede verse, el mito de Nerón está en la

---

<sup>3</sup> Aziza (en Cinémaction, n°49), pág. 26 y ss.

<sup>4</sup> W. Paul ( 1900, Gran Bretaña); L. Maggi ( 1908, Italia ); G. Vitroti (1908, Italia); M. Caserini ( 1912, Italia); E. Vidali (1913, Italia); ? (1913, EEUU); E. Guazzoni (1915, Italia); C. Gallone y A. Palermi (1926, Italia).

<sup>5</sup> F. Zecca (1901, Francia); L. Nonguet (1901, Francia ); ? (1907, Italia); A. Calmette ( 1910, Francia); E. Guazzoni (1913, Italia); ? (1913, EEUU); G. Jacoby y G. D'Annunzio (hijo) ( 1924, Italia).

<sup>6</sup> E. Parrego (1913, Italia); E. Guazzoni (1917, Italia).

<sup>7</sup> S. Olcott ( 1907, EEUU) y F. Niblo ( 1925, EEUU). Esta última fue la película muda de más éxito producida por la M.G.M.

<sup>8</sup> Las cifras anteriores revelan un número mayor de adaptaciones cinematográficas de “Los últimos días de Pompeya”. Sin embargo, se trata sobre todo de versiones italianas, y su éxito dentro y fuera

génesis del cine histórico-religioso. Y no sólo por las versiones directas y declaradas de la novela de Sienkiewicz, sino por la riada de adaptaciones libres que, con otros títulos, insistían en los dos momentos clave de la narración: el incendio de Roma y las escenas circenses. Así, habría que añadir a las anteriores películas como *Nero and the Burning of Rome*, *Nero*<sup>9</sup>, o las dos versiones francesas que llevan un expresivo título que habría agradado a Tertuliano: *Aux lions les chrétiens*<sup>10</sup>.

## 1.2. Los orígenes del cine italiano

La herida que la “cuestión romana” había abierto en la sociedad italiana en 1870 distaba mucho de estar cicatrizada al comenzar el siglo XX. La tensión entre el Vaticano y el Quirinal había alcanzado en algunos momentos extrema gravedad, como ya vimos en el caso concreto de León XIII. Las dudas acerca de la posibilidad de celebrar un cónclave independiente y seguro se repetían tras la muerte de cada pontífice. Cada uno de los sucesores de Pío IX había renovado su declaración de cautividad, al tiempo que rechazaba la asignación del gobierno italiano. Ninguno de ellos ofreció la tradicional bendición *urbi et orbe* desde la *loggia* de San Pedro.

Entre tanto, la sociedad italiana vivía una situación anómala y paradójica, una especie de esquizofrenia política: el interdicto papal vedaba la participación en la política de los católicos, es decir, de la inmensa mayoría de la población. Por otra parte, el nacionalismo italiano, una vez conseguida la unificación había aspirado, con poco éxito, a convertir Italia en una potencia europea y colonial de primer orden. El fracaso de los ideales del Risorgimiento -la unificación política no había conducido a una unificación real y solidaria entre el *Nord* industrial y dinámico y un *Mezzogiorno* subdesarrollado y estático- se traducía en un sentimiento profundo de desencanto.

---

de la península fue mucho menor que el de Quo Vadis. Por otra parte, esta popularidad de la novela de Bulwer-Lytton se debió más bien a un hecho fortuito: la actividad del Vesubio, que en la primera década del siglo entro cuatro veces en erupción. De hecho, muchas otras películas introdujeron entonces la escena de la “erupción volcánica”, viniera esta a cuento o no (por ejemplo, en Cabiria asistimos a la erupción del Etna). Refiriéndose al género histórico-cristiano, escribe Aziza: *En fait la quasi totalité des films est consacrée au personnage de Néron, à l'incendie de Rome et à la persécution qui s'ensuivit. Plus de quinze films sont consacrés au sujet, auxquels il faut ajouter les dix adaptations de Quo Vadis. Ainsi donc, pour résumer: un période clé, le règne de Néron; des personnages importants, les apôtres...* (pág. 28).

<sup>9</sup> E. S. Porter (1908, EEUU) y J. Gordon Edwards (1921, EEUU).

<sup>10</sup> E. Chautard (1911) y L. Feuillade (1912).

La dialéctica nacionalismo-catolicismo será un elemento característico de la vida italiana hasta 1929, en que los Pactos lateranenses pusieron fin a la cuestión romana. La aparición del cine no podía menos que provocar un intento por parte de ambos bandos de utilizar en su favor el nuevo medio.

El uso del cine como vehículo de expresión de estos ideales enfrentados puede rastrearse incluso desde la primera fase de su desarrollo: los documentales. En 1897, la toma de una bendición de León XIII ante la Cámara había dado la vuelta al mundo, convirtiéndose en uno de los primeros éxitos del cine documental. Sin embargo, el primer documental importante rodado en Italia tendría por tema la exaltación del sentimiento nacional y de la dinastía saboyana: se trata de los *Solenni funerali* del rey Humberto I, filmados en 1900. Apenas tres años después, el director del Museo Cristiano del Vaticano, R. Kanzler, rodaba una escena plenamente acorde con la imaginería ultramontana de la *Roma sotterranea christiana: La Deposizione del corpo di una martire* (Roma, 1903)<sup>11</sup>.

El título de la primera producción cinematográfica italiana no puede ser más expresivo de la actualidad que la “cuestión romana”, matriz del mito de “Quo Vadis?”, mantenía en la sociedad italiana de la era Giolitti. Se trata de *La Presa di Roma* (1905). Comenzaba con la recreación del asalto de Porta Pia en 1870, y concluía con un cuadro alegórico, en el que Cavour, Mazzini, Garibaldi y Víctor Manuel contemplaban el triunfo de Italia, *una, libera e indipendente*<sup>12</sup>.

El cine italiano contaba apenas dos años de vida cuando se realizó la primera versión de *Quo vadis?* (1907), que quizás había sido precedida en las pantallas por las dos producciones francesas de 1901. A partir de este momento el imperio de Nerón se puso de moda en el cine italiano, que produjo títulos como *Nerone* (Frusta, 1909) o *Nerone e Agrippina* (Caserini, 1913). Aunque la novela de Sienkiewicz seguía siendo la principal fuente de inspiración, no siempre se respetaba su espíritu: al igual que había ocurrido con el desarrollo literario del mismo tema, junto con las versiones canónicas, más o menos fieles al mito original, aparecían otras claramente heterodoxas. Tal es el caso del primer *Nerone* citado, cuyo rótulo final, calcado del penúltimo párrafo de la novela de Sienkiewicz, contenían un pequeño cambio -el

---

<sup>11</sup> Bruneta (1991), pgs. 42-43.

<sup>12</sup> Bruneta (1991), pág. 1.

amor por la libertad sustituía a la cúpula de San Pedro- que alteraba radicalmente su sentido, y que podría haber sido suscrito por Hugo o Bovio: *Y así pasó Nerón sobre esta tierra. Furioso como el huracán, destruyendo como el fuego, y esparciendo el luto y el dolor como la muerte. Pero un nuevo y luminoso símbolo de paz germinaba de aquellas lágrimas y de aquella sangre. El amor por la libertad*<sup>13</sup>.

En 1912 Enrico Guazzoni (1876-1949) emprendía uno de los rodajes más importantes de la historia del cine italiano: la versión clásica de *Quo vadis?* hasta la llegada del sonoro.

### 1.3. El *Quo vadis?* de Guazzoni.

En 1912 el cine había recorrido un largo camino de investigación en el nuevo mundo de las imágenes; la inventiva y el talento de los pioneros habían proporcionado al joven invento una dimensión artística que pocos habían imaginado apenas unos años antes. Pero todavía faltaba un elemento fundamental del que pronto se conocería como “séptimo arte”: si quería triunfar, además de arte, debía ser un negocio, y apoyarse sobre una industria. En muchos sentidos, la versión de *Quo vadis?*<sup>14</sup> estrenada en 1913, dirigida por Enrico Guazzoni, habría de ser decisiva para la historia del cine, pues contribuyó directa e indirectamente al nacimiento de uno de los centros de creación artística más importantes de todos los tiempos: Hollywood.

En 1912 el mercado americano era fundamentalmente importador. Las películas, en su mayor parte de procedencia europea, se exhibían en los llamados *nickelodeons*, híbrido de barracón de feria y sala cinematográfica propiamente dicha, de los que había unos diez mil repartidos por todo el país. Atraídos por este potencial, unos productores italianos se pusieron en este año en contacto con un tal Kleine, un distribuidor de Chicago, con objeto de asegurar la distribución americana

---

<sup>13</sup> Bruneta (1991), pág. 60: *E così Nerone passò su questa terra. Infuriato come la bufera, distruggendo come il fuoco, e spargendo lutto e dolore come la morte. Ma un nuovo luminoso simbolo di pace germogliava da quelle lacrime e da quel sangue. L'amore per la libertà.*

<sup>14</sup> Ficha en imdb (Internet Movie Data Base):

[http://www.imdb.com/title/tt0002445/?ref\\_=fn\\_al\\_tt\\_4](http://www.imdb.com/title/tt0002445/?ref_=fn_al_tt_4)

de la mayor superproducción cinematográfica planeada hasta el momento: *Quo vadis?*. Con razón, se ha calificado esta empresa como *una de las más grandes aventuras de conquista del mercado internacional de toda la historia del cine*<sup>15</sup>.

Veinte leones, decorados gigantescos, carreras de cuadrigas, cortinas de humo para simular el incendio: la versión cinematográfica de *Quo vadis?* que podemos considerar como clásica (al menos hasta la versión sonora de 1951) insistía en el aspecto espectacular de la novela, pero rompía con la base ideológica de la misma.

La proyección de la película en Europa revistió los caracteres de una marcha triunfal. En París se estrenó en el mayor cine del mundo, el Gaumont Palace, con un acompañamiento de ciento cincuenta voces. En Londres se proyectó en el Albert Hall, que contaba con una capacidad colosal. Durante cinco meses fue un verdadero acontecimiento social, llegando a gozar del honor de la visita de la familia real. También se alcanzaría un enorme éxito en Madrid, a donde llegó precedida de una inusitada campaña publicitaria en la prensa<sup>16</sup>.

El salto cualitativo que supuso para el negocio cinematográfico americano la llegada de *Quo vadis?* se puede deducir de algunas cifras que hablan por sí solas. Cuando en 1913 llegan a Estados Unidos las primeras superproducciones europeas, el público americano estaba acostumbrado a películas cortas, de apenas dos rollos de longitud, que se exhibían en los *nickelodeons* por el módico precio de quince centavos: *Quo vadis?* medía ocho rollos, y se estrenó en un teatro de Broadway. Pese a que las entradas costaban un dólar y medio, el éxito fue memorable.

La historiografía cinematográfica italiana ha insistido sobre la importancia de la revolución espacial y económica que supuso el éxito del cine de Guazzoni y sus seguidores: aquellas primeras superproducciones revolucionaron el sistema financiero, crearon nuevas salas para la proyección de las películas, confirieron al

---

<sup>15</sup> Bruneta (1991), pág. 62.

<sup>16</sup> Además de las obras dedicadas a la historia del cine italiano, prácticamente todas las enciclopedias o historias del cine recogen la importancia de esta versión de *Quo Vadis?* y las circunstancias de su éxito internacional. Los datos que aportamos proceden sobre todo de dos obras generales: Medina (1984), tomo I, pág 22 y ss.; y VVAA, Historia universal del cine, Barcelona 1982, tomo I, pág 88 y ss.

espectáculo cinematográfico un brillo desconocido. En otras palabras: transformaron una curiosidad técnica en un verdadero fenómeno de masas<sup>17</sup>.

Efectivamente, el éxito de esta primera superproducción había de tener otra consecuencia no menos importante para la historia del cine americano. El estreno neoyorkino del filme de Guazzoni sorprendió a un joven director -sin duda, el de más talento de su tiempo-, mientras rodaba en California. A pesar de su interés, la productora le negó el permiso para viajar a la Costa Este para verlo. Pero el mero éxito de *Quo vadis?* suponía una demostración de la teoría que Griffith intentaba inculcar a sus jefes desde hacía tiempo: la posibilidad de triunfar con largometrajes de alto coste, grandes espectáculos de masas cuya recaudación compensaría a los elevados gastos. El sistema de producción que convertiría a Hollywood en el centro de la industria cinematográfica mundial estaba a punto de nacer. Un año después Griffith sí podría contemplar la película que más adelante analizaremos como continuadora y antítesis de *Quo vadis?: Cabiria*. Y el espíritu de *Cabiria*, que era también el del *Quo vadis?* cinematográfico, pervive en las películas posteriores de Griffith, consideradas hoy como verdaderos manifiestos fundacionales del cine americano<sup>18</sup>.

El *Quo vadis?* de 1913 constituyó el primer éxito internacional de una escuela cinematográfica puramente italiana: comenzaban los años dorados del *Kolossal all'italiana*. El propio Enrico Guazzoni se convertiría con el tiempo en el mejor representante de la escuela histórica del cine italiano, con títulos como *Bruto y*

---

<sup>17</sup> Brunetta (1979), pgs. 56 y 57: *Non si capisce l'evoluzione dello spettacolo cinematografico se non si tiene anche presente il valore fondamentale dell'evoluzione dello spazio di rappresentazione, dai barraconi e dalle sale improvvisate alle sale gigantesche. A questa evoluzione film italiani come Quo vadis? e Cabiria hanno certo dato un contributo decisivo in tutto il mondo, imprimendo già al sistema una tale spinta da far sì che a favore della realizzazione dei grandi colossi di Griffith (The birth of a nation e Intolerance) erano sia già gli spazi che mutati profondamente i quadri della visione da parte del pubblico... (anche) l'aumento del metraggio e dei costi di produzione contribuisce a ristrutturare in modo decisivo, oltre che l'esercizio, anche il noleggio.*

<sup>18</sup> Y no sólo por la envergadura y coste de las producciones. En *The Birth of a Nation* (1915) Griffith repite el mensaje racista de D'Annunzio. Como éste había hecho, sitúa la acción en el momento crítico de la fundación de la nación: las guerras púnicas para Roma, la guerra de Secesión para los EEUU. En ambos casos, este nacimiento implica la lucha de una raza superior (la latina, la blanca) contra otra inferior (la semita, la negra). En *Intolerance* (1916) el estilo grandilocuente y espectacular, el vestuario, los decorados y los personajes guardan una estrecha relación con películas como *Quo vadis?* o *Cabiria*, en especial en el episodio babilónico. *Cabiria* dejó también su huella en otros títulos imprescindibles de la historia del cine, como en *Metrópolis*, de Fritz Lang (1926). En esta fantasía futurista, el protagonista sufre una alucinación que transforma la enorme máquina en la que trabajan los obreros de la ciudad subterránea en un horrible Moloch, inspirado directamente en los decorados de la película italiana.



*Agripina (Bruto e Agrippina*, 1910), *El saco de Roma (Il sacco di Roma*, 1912), *Marco Antonio y Cleopatra (Marc'Antonio e Cleopatra*, 1913), *Cayo Julio César (Caio Giulio Cesare* 1914), *Los últimos días de Pompeya (Gli ultimi Giorni di Pompei*, 1915), *Jerusalén Liberada (La Gerusalemme Liberata*, 1917) o *Messalina* (1923). Su *Fabiola* de 1917 es especialmente significativa, tanto por el interés que puso el Vaticano en su producción, como por sus mediocres resultados económicos, que presagiaban el declive del género a partir de la Gran Guerra<sup>19</sup>. En cuanto a *Quo vadis?*, el fracaso financiero del *remake* firmado por Gabriellino D'Annunzio (hijo del gran Gabrielle) y G. Jacoby en 1924<sup>20</sup> supuso precisamente el acta de defunción de esta misma escuela que tanto había contribuido a crear. Pero para entonces ya había pasado a la historia del cine, y había dejado su huella en la propia historia de Italia.

## 2. LA METAMORFOSIS CINEMATOGRAFICA DEL MITO DE NERÓN.

El *Quo vadis?* cinematográfico de 1913 se había emancipado ya de su modelo literario hasta el punto de ser no sólo diferente, sino incluso en algunos aspectos contrario a su espíritu original.

No podía ser de otra manera: entre *la tímida y pudorosa doncella* a la que el arzobispo de Sevilla recomendaba el libro al comenzar el siglo, y las salas abarrotadas por el público neoyorkino de una década después, se abría un abismo insalvable, que mostraba las mutaciones a las que había sido sometido el “mito de

---

<sup>19</sup> Nos hemos referido en otro sitio a la influencia que tuvo *Fabiola* en una película que, por muchos motivos, ocupa un lugar esencial en la historia del cine español: *Raza* (Sáenz de Heredia, 1940). El guión de la película se basaba sobre un libro escrito por el propio Franco, bajo el pseudónimo de Jaime de Andrade. En el análisis del guión, se detecta claramente que la influencia de la historia Wiseman: *Pero, si Raza no puede encuadrarse dentro de este género “de clandestinidad y resistencia”, ¿cuál es el contexto cinematográfico donde podemos incluirla? El episodio inverosímil del fusilado que sobrevive a la ejecución es la clave que buscamos, porque delata la fuente de inspiración de Franco. Pues la historia del cuerpo de un mártir, piadosamente recogido por una mujer valiente, que descubre que pese al suplicio sigue vivo, no es otra que la de san Sebastián (Franco sustituye hábilmente las saetas por balas para evitar el anacronismo) y santa Irene (aquí, la señorita Marisol), después del primer martirio del santo (modelo, por cierto, de soldado cristiano). Esta leyenda hagiográfica procede del martirologio romano, pero su popularidad posterior se la debe al subgénero de la literatura religiosa, de enorme repercusión social en España. La célebre *Fabiola* (1853) del cardenal Wiseman relata este mismo milagro “churrucano”, situándolo en una Roma ocupada por paganos materialistas y “ateos”, empeñados en perseguir a unos cristianos con vocación de mártires que no tienen el más mínimo temor a morir: van derechos al cielo. Los capítulos de *Fabiola* que plagia Franco son el XXVI (“El martirio sin morir”) y el XVII (“mártir y vivo”). Fernández-Mayoralas, Juan: “Raza y Espíritu de una raza: evolución del primer franquismo a través del cine” (*Educación y Medios*, Madrid, 1997).*

<sup>20</sup> Ficha en imdb: [http://www.imdb.com/title/tt0015253/?ref\\_=fn\\_al\\_tt\\_5](http://www.imdb.com/title/tt0015253/?ref_=fn_al_tt_5)

Nerón” y, al mismo tiempo, su extraordinaria y camaleónica capacidad de adaptación.

## **2.1. La adaptación al cine.**

Aún tratándose de un verdadero *best-seller*, el público que leía una novela histórico-religiosa con implicaciones polémicas sobre la “cuestión romana”, es esencialmente distinto del que se precisaba atraer a la sala para hacer del cine un negocio rentable: un verdadero espectáculo de masas, a las que no podía exigirse un nivel cultural mínimo, que captaban sólo mensajes claros y visualmente representativos, y que se sentían más atraídas por las escenas escabrosas expurgadas por los píos censores católicos, que por las reivindicaciones ultramontanas.

La novela jugaba hábilmente con un discurso complejo y versátil: a las descripciones de las turbas vociferantes se oponía la majestad de las arengas del Apóstol mártir; frente a la ridiculez de los cantos neronianos, colocaba la serena belleza de la predicación de Pablo; y junto a la dialéctica sofisticada de Petronio, las respuestas ingenuas y triunfantes del converso Vinicio. Las escenas espectaculares - el incendio, los leones, el toro salvaje- cumplían una importante función en la narración y procuraban además el adecuado sostén dramático: pero, aunque eficaces, eran accesorias, prescindibles. No alteraban ni formaban parte del mensaje fundamental de la historia, de su “moral”.

Todo esto era imposible de traducir al lenguaje del cine mudo: un código puramente visual, en el que los rótulos jugaban un papel necesariamente secundario; donde el estatismo de la cámara entorpecía el complejo juego de primeros planos y escenas multitudinarias que proporcionaba agilidad de la narración: la grandeza de los decorados, el exotismo de las fieras y la riqueza del vestuario de los cortesanos eclipsaba en la pantalla el complejo mensaje del libro, que quedaba apenas reducido a una simple contraposición entre la sencillez del cristianismo y el brillo de la Roma pagana; una contraposición en la que, indudablemente, la segunda salía triunfante. No sorprende que Pío X condenase el tono frívolo y la libertad con que se

adaptaban las producciones cinematográficas de tema religioso. Y que lo hiciese precisamente en 1913, el año del triunfo cinematográfico de *Quo vadis?*<sup>21</sup>

Sin embargo, la Iglesia no abandonó nunca la intención de utilizar en su favor la capacidad difusora del cine. Las nuevas ideologías del siglo XX, en especial el comunismo soviético y el fascismo italiano, demostrarían pronto su maestría a la hora de explotar ese nuevo y potentísimo medio de propaganda. En el año de la firma de los acuerdos lateranenses, Pío IX publicaba un documento en el que hacía un llamamiento para *promover todas las obras educativas que, con espíritu sinceramente cristiano de celo por las almas de los jóvenes, atienden, con oportunos libros y publicaciones periódicas, a dar a conocer particularmente a los padres y a los educadores, los peligros morales y religiosos, con frecuencia fraudulentamente insinuados en libros y espectáculos, y se industrian para difundir las buenas lecturas y promover espectáculos verdaderamente educativos, creando, aún con grandes sacrificios, teatros y cinematógrafos, en los cuales la virtud no sólo no tenga nada que perder, antes mucho que ganar*<sup>22</sup>.

A cambio de abandonar su contexto originario, *Quo vadis?* ganaba en popularidad: el cine actuaría como múltiplo de su ya considerable éxito, difundiendo el mito de Nerón hasta donde nunca hubiera alcanzado la letra impresa. En el futuro, para millones de espectadores, *Quo vadis?* sería, tanto o más que un libro, una película.

## 2.2. La inversión del mito: *Cabiria*.

*He compuesto un drama greco-romano para el cinematógrafo de género Quo vadis? Se trata de varios kilómetros de película silenciosos y extremadamente azarosos*<sup>23</sup>. Con estas palabras anunciaba Gabrielle D'Annunzio (1863-1938) en una carta de 1914 su participación en una de las películas más importantes del cine italiano de todos los tiempos, *Cabiria* (G. Pastrone, 1914, Italia)<sup>24</sup>. Para poder interpretar correctamente las

---

<sup>21</sup> Gubern (1971), pág. 107.

<sup>22</sup> Divini illius Magistri.

<sup>23</sup> *Ho composto un dramma greco-romano per cinematografo del genere Quo vadis?. Si tratta di parecchi chilometri di pellicola silenziosi ed estremamente avventurosi*. Carta a los empresarios Hertz y Coquelin, en Gatti (1956).

<sup>24</sup> Ficha en imdb: [http://www.imdb.com/title/tt0003740/?ref\\_=fn\\_al\\_tt\\_1](http://www.imdb.com/title/tt0003740/?ref_=fn_al_tt_1)

complejas relaciones de esta obra con el mito ultramontano de la Roma de Nerón, será necesario que hagamos una pequeña digresión sobre el D'Annunzio de 1914.

D'Annunzio era por entonces uno de los poetas y escritores más representativos de la literatura italiana. Su vehemencia y la libertad de sus escritos le habían convertido en *l'enfant terrible* de la intelectualidad europea. Desde el punto de vista político, D'Annunzio representaba, en la Italia escindida de la época, la mitad laica, anticlerical y exaltadamente nacionalista (el nacionalismo “integral”, que en 1910 se convertiría en el credo político del Partido Nacionalista Italiano). Era precisamente el tipo de intelectual que Sienkiewicz había encarnado en la figura de Petronio: esteta antes que moralista, había preferido la Roma pagana a la de Cristo.

En 1910, problemas con sus acreedores le obligaron a trasladarse a París. No volvería a Italia hasta 1915, en plena guerra. Para el poeta se trató de un doloroso exilio, del que culpaba a sus enemigos. Precisamente en este momento crítico de su biografía, la Congregación del Índice condenó en un decreto la mayor parte de sus publicaciones. Paradójicamente, la relación de las obras del prolífico escritor registra en estos años una enigmática producción de título hagiográfico, y que hoy se recuerda sobre todo por la música que Debussy compondría para el ballet inspirado en ella. Pese a lo que su nombre parece indicar, *Le Martyre de Saint Sébastien* no puede ser más opuesta al espíritu católico. D'Annunzio se había inspirado en un episodio de las Actas de los Mártires, de cuya trascendencia para la formación del mito ultramontano de las catacumbas ya nos hemos ocupado: era precisamente uno de los momentos claves de la novela del Cardenal Wiseman. Sin embargo, el poema dannunziano era la antítesis de la piadosa *Fabiola*. El martirio del hermoso Sebastián se contemplaba desde una perspectiva estetizante, homoerótica, francamente escandalosa para la moral de su tiempo<sup>25</sup>. Pronto la condena del Arzobispo de París se añadiría a las anteriores, consagrando a D'Annunzio como prototipo de escritor anticatólico, irreverente y hasta blasfemo. Es precisamente entonces cuando le proponen escribir (o al menos firmar) el guión de *Cabiria*. D'Annunzio podía proseguir con su cruzada particular contra el mito ultramontano.

---

<sup>25</sup> En 1976 se rodaría una versión cinematográfica titulada *Sebastiane*, que se ha convertido en una película de culto de temática homosexual (RU, Derek Jarman, 1976).

Mientras que los historiadores del cine suelen atribuir la paternidad del guión al director, Giovanni Pastrone (1883-1959), reduciendo la intervención de D'Annunzio a la redacción de las *didascalie* y el lanzamiento publicitario (que se realizó con el nombre del escritor en solitario), los biógrafos de este último tienden a conceder mayor importancia a su intervención en la gestación de la película. En realidad, ambas versiones son compatibles con nuestra interpretación de *Cabiria* como antítesis nacionalista del ultramontanismo de *Quo vadis?*, ya fuera D'Annunzio el creador del guión, ya se buscara su colaboración con fines propagandísticos, como modelo del intelectual comprometido con el nacionalismo más radical. Hay que añadir que unos años antes, Giovanni Pastrone había dirigido una película sobre Giordano Bruno<sup>26</sup>.

En cualquier caso, la elección del asunto y los personajes ya implica una intencionalidad política, puesto que la literatura italiana contaba con gloriosos precedentes, dentro de la mejor tradición nacionalista: *Africa* (1338), el poema latino de Petrarca, escrito con la confesada intención de reivindicar la herencia de la civilización latina; o la *Sofonisba* (1515) del Trissino, obra cumbre del autor de *L'Italia libertata*, y primera tragedia escrita en italiano. A nuestro juicio, estos precedentes literarios son incluso más importantes para la concepción de *Cabiria* que la propia *Salambó*. Después de *Cabiria*, el asunto de las guerras púnicas siguió siendo utilizado en el cine italiano para producir exacerbados sentimientos nacionalistas. De hecho, el *Scipione l'Africano* (1937) de Gallone, filmado a mayor gloria del Duce, está considerado hoy como la obra cumbre del cine épico fascista.

Que *Cabiria* intentaba aprovechar el éxito del *Quo vadis?* de 1913 es algo que reconocen todos los historiadores del cine: en este sentido, puede considerarse a D'Annunzio y a Pastrone como epígonos cinematográficos de Guazzoni. Sin embargo, desde el punto de vista ideológico, *Cabiria* era un negativo perfecto del *best-seller* de Sienkiewicz: rehabilitaba al malparado orgullo nacional italiano, exaltando las virtudes de la Roma pagana más de lo que nadie se había atrevido a hacer hasta entonces.

---

<sup>26</sup> *Giordano Bruno eroe di Valmy* (1908). Otras versiones del título destacan su carácter de héroe del librepensamiento, por lo que no nos extrañaría que estuviera basado sobre la obra homónima de G. Bovio. <http://www.imdb.com/title/tt0176766/>

El esquema de la narración de *Cabiria* puede describirse en referencia directa a la novela del polaco. El marco histórico de la narración es el de la Roma pagana; pero no en el siglo de Nerón y San Pedro, sino en el III antes de Cristo, el de las guerras púnicas. La imagen de la virtuosa República en el momento de su mayor gloria militar sustituye la de una Roma imperial corrompida, racialmente heterogénea y sometida a un tirano helenizante.

Pedro, un judío, era en *Quo vadis?* el portador de valores tan elevados, que le hacían señor legítimo de la Urbe imperial. En *Cabiria*, la religión semítica aparecía bajo la forma de un culto aberrante: la costumbre púnica de sacrificar niñas a Moloch. A primera vista, esta comparación del Dios judeocristiano con Moloch puede parecer exagerada, incluso teniendo en cuenta el contexto anticatólico en el que hay que situar *Cabiria*. Sin embargo, la idea no era nueva. La había formulado muchos años antes el propio Renan. En su *Vida de Jesús* comparaba la condena de Jesús por el Sanedrín con los sacrificios humanos a Moloch, que consideraba un fondo semita común a fenicios y judíos. En su *Historia del pueblo de Israel* (1887-1892) llegaba claramente a afirmar la identidad de todas las divinidades semitas, en un párrafo que de seguro agradaría a D'Annunzio: ... *el semita invoca a un solo ser. Este tiene nombres diversos, según las tribus. En una es El, Alam o Eloah, en otra Eleon, Saddai, Baal, Adonai, Ram, Milik o Moloch, pero todos estos nombres vienen a significar lo mismo. Son sinónimos, y todos significan el Señor...*<sup>27</sup>. Por lo tanto, los creadores de *Cabiria* podían haberse inspirado en las mismas fuentes heterodoxas que Sienkiewicz habían intentado rebatir.

La conquista romana se presentaba como un avance de la civilización contra el fanatismo africano: precisamente en el momento en que Italia, marcada por su frustración colonial, aspiraba a construir un imperio en Libia, con una guerra que el propio D'Annunzio celebraría en sus célebres *Canzoni per la gesta d'Oltremare*.

El conflicto racial -Fulvio contra Karthalo, *Cabiria* contra Sofonisba- quedaba subrayado por las palabras del Sacerdote de Moloch en el momento del sacrificio de las niñas: *He aquí la carne más pura; he aquí la sangre más benéfica (Eccoti la carne più pura, Eccoti il sangue più mite...)*. Por arte de magia cinematográfica, se desvanecían las

---

<sup>27</sup> Renan [1887-1892], tomo I, pág. 39.

dulces palabras del apóstol Pedro, y en su lugar, otro Sumo Sacerdote, adorador de una deidad semita, hacía realidad las falsas acusaciones propaladas por los secuaces de Nerón contra los cristianos (y por Gougenot de Mousseaux y otros integristas contra los judíos): el infanticidio y el sacrificio sangriento.

La protagonista, Cabiria, era un rehén de noble cuna, al igual que Ligia (cuyo verdadero nombre, por cierto, era *Calina*); aunque, a diferencia de la bárbara doncella, Cabiria era italiana. Fulvio (nombre que ya había empleado Wiseman en su novela) era soldado, como Vinicio. Pero en lugar de abandonar su puesto en el ejército, se servía de él para salvar a la doncella en peligro, invirtiendo así la ignominiosa conversión de su modelo ultramontano. El triunfo militar de Roma, conquistando la pervertida Cartago, suponía una revancha para el espíritu nacionalista italiano, ofendido por la afrenta de la conquista espiritual narrada por Sienkiewicz. La escena de la humillación de Massinisa ante el cónsul rehabilitaba el honor romano, manchado por la cobardía de Nerón y la desertión de Vinicio.

Tampoco faltaban las escenas catastróficas (la erupción del Etna, el incendio de la flota romana en Siracusa), ni el final feliz, romántico y con moraleja. Eran tantos los paralelismos entre *Cabiria* y *Quo vadis?*, que se detecta la preocupación por los excesivos parecidos superficiales en la correspondencia entre Pastrone y D'Annunzio: *Me permito tan solo recordarle que en Quo vadis? Hay una Eunice ¿No teme por nuestra Eunoa?*<sup>28</sup>

Entre los personajes de *Quo vadis?* reflejados bajo nombres diferentes en *Cabiria* había uno cuya celebridad excedería incluso el considerable éxito de la película, y que llegaría a consagrarse como un auténtico icono del cine italiano: el forzudo Maciste, encarnación pagana del ultramontano Urso.

### 2.3. Urso y Maciste

Las relaciones entre los dos titanes del cine mudo, Urso y Maciste, bisabuelos de las actuales estrellas del culturismo, revelan hasta que punto *Cabiria* es al mismo tiempo antítesis y continuación de la obra de Sienkiewicz.

---

<sup>28</sup> Cherchi Usai (1986), pág. 75. Carta de G. Pastrone a D'Annunzio a propósito de *Cabiria*: *Mi permetto solo ricordarle che in Quo vadis? c'è una Eunice. Non teme per la nostra Eunoa?*

El personaje literario de Urso era una hábil recreación del viejo tópico de la fortaleza de la fe; una especie de Sansón, pero ultramontano, casto, sin Dalila. Su fuerza sobrenatural se atemperaba con mansedumbre y simplicidad; sólo la amenaza de un peligro sobre su protegida, la indefensa doncella a la que cuidaba desde niña, le transformaba en un gigante invencible. El personaje alcanzaba su momento culminante en la escena del combate con el toro salvaje. Su victoria milagrosa, consecuencia de la promesa infalible de Pedro a Vinicio, supone el triunfo del varón cristiano sobre las fuerzas del mal.

Curiosamente, además de la fuerza física, uno de los rasgos del personaje literario que sería retomado por los personajes cinematográficos fue el vestuario. En una de las escenas, Sienkiewicz presenta al gigante vestido tan solo con *una túnica llamada 'exomis', cortada de tal manera, que dejaba descubiertos el brazo y el costado derechos. Esos vestidos, que permitían una perfecta libertad de movimiento, eran usados especialmente por los trabajadores*<sup>29</sup>. Este sería el atuendo del forzudo en los péplum, mucho después de que el personaje se emancipara de la novela de Sienkiewicz. Pero, aparte de esto, ¿qué quedaba del Urso literario en las versiones cinematográficas de *Quo vadis*? Muy poco: en la pantalla muda, la espectacularidad de las escenas de lucha se transformaban en pura exaltación de la fuerza bruta.

El Maciste<sup>30</sup> de *Cabiria* recogía sobre todo la herencia cinematográfica. No era manso, ni cristiano: pero salvaba a la pequeña *Cabiria* de un peligro aún más terrible que el del toro salvaje: morir abrasada, sacrificada al horrible ídolo. Prefiguraba un mito de los tiempos modernos: el superhombre. En el proyecto de D'Annunzio, Maciste provenía del *paese dei Marsi*. Sin embargo, Pastrone decidió en el último momento atribuirle una piel oscura. ¿Para disimular mejor su deuda con el ligio Urso? Así parece admitirlo el propio Pastrone en la misma carta que hemos citado antes<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Sienkiewicz (1967), primera parte, cap. XVII, pps. 260-261.

<sup>30</sup> ¿Y el nombre de Maciste? Suele atribuirse a uno de los epítetos de Hércules. Pero en la escena en la que Urso coloca una enorme piedra al borde del camino, para que Pedro pueda subirse y contemplar el cortejo imperial, el público maravillado grita: "*Mactel*". ¿Podría ser que ese grito se lo sugiriera a D'Annunzio, o Pastrone, Sienkiewicz (1967), segunda parte, cap. I, pág. 542.

<sup>31</sup> Cherchi Usai (1986), pág. 75. *Indovinatissimo Maciste, al quale però bisogna trovare un'altra patria; ne feci mulatto.*



La popularidad del personaje fue tal, que dio origen a una de las series cinematográficas más largas e influyentes del cine italiano: *Maciste*, *Maciste Medium*, *Maciste Atleta*, *Maciste poliziotto*, *Maciste smemorato*, *Maciste alpino*, *Maciste all'inferno*, *Maciste contro lo sceicco*, *Maciste e il nipote d'America*, *Maciste imperatore*, *Maciste innamorato*, *Maciste in vacanza*, *Maciste nella gabbia dei leoni*, *Maciste salvato dalle acque*, *Maciste il gigante delle dolomiti*.... Todas ellas se rodaron entre 1915 y 1926. El actor que encarnaba este personaje, Bartolomeo Pagano (1878-1947), un antiguo estibador de los muelles de Génova, sería durante años una de las estrellas más famosas del cine mundial. El éxito de Urso y Maciste inspiró la creación de un género peculiar del cine italiano, el *peplum*: filmes de ambiente mitológico, protagonizados por una larga serie de forzudos, con nombres como *Ercole* o *Aiax*. Y abrieron el camino el camino de los superhéroes. Aunque no resulte fácil detectarlo a simple vista, el ligio Urso es el lejano ascendiente de *Terminator*.

Muchos críticos han notado el sorprendente parecido físico de Mussolini y Bartolomeo Pagano. El fascismo, que reconocía en D'Annunzio su más preclaro predecesor intelectual, debe mucho en el aspecto iconográfico y estético a la escuela histórica del cine italiano, al género del *Kolossal*<sup>32</sup>.

No nos corresponde aquí analizar en profundidad este tema tan sugerente. Sólo constatar que, una vez más, una nueva percepción de la historia romana ponía de manifiesto un cambio profundo en el ámbito de las mentalidades y las ideologías. Esa misma Roma imperial, que entre los ultramontanos de 1895 pasara por foco de corrupción y decadencia, en contraste con la pureza y fortaleza del cristianismo, servía apenas veinticinco años después como arsenal iconográfico de un movimiento que reclamaba orgulloso una doble herencia: la lejana del Imperio, la mucho más próxima del nacionalismo italiano. Desde el saludo “a la romana” al culto a la fortaleza física, pasando por una arquitectura que recuerda más a los decorados cinematográficos que a los tratados de Vitrubio, el fascismo se revelaba deudor del género cinematográfico forjado por Guazzoni, Pastrone y D'Annunzio.

---

<sup>32</sup> Brunetta (1979), pág. 153: [...] *in realtà la produzione simbolica (del Kolossal) è tale da riuscire a costituire prefigurazioni ben precise di un'ideologia che, in buona parte, confluirà nel fascismo e verrà rifunzionalizzata a partire dalla seconda metà degli anni trenta.*

La decadencia del género Kolossal afectó también a las versiones cinematográficas de *Quo vadis?* Hacia 1930 la novela de Sienkiewicz sólo inspiraba a los cineastas sátiras y burlas, como el *Nerone* cómico de Alessandro Blasetti. En la Italia fascista, el mito de Nerón había perdido su significado original. Pero, por otra parte, ya no era necesario.

Precisamente un año antes, en 1929, el Reino de Italia y la Santa Sede habían firmado los tratados lateranenses, que ponían fin a la cuestión romana abierta en 1870 con la entrada de las tropas italianas en la Roma pontificia. Se inauguraba una nueva etapa en las relaciones entre Estado e Iglesia en Italia. La coyuntura que dio origen al mito de Nerón (*Pedro prisionero en la palacio de Nerón*) había desaparecido. Y con ella, concluía también el segundo avatar de *Quo vadis?*

## 2.4. Hollywood a orillas del Tíber

A pesar de todo, la capacidad de adaptación de la novela de Sienkiewicz reservaba aún una sorpresa: la resurrección del *Quo vadis?* cinematográfico en 1951<sup>33</sup>.

Como todo lo ligado a este título, la versión sonora de 1951, dirigida por Mervyn LeRoy (1900-1987), sorprende por su escala gigantesca y la trascendencia de su éxito. El rodaje, uno de los más caros de todos los tiempos, empleó a treinta mil extras, un récord que no sabemos si habrá sido superado posteriormente. Los gigantescos decorados se construyeron en Cinecittà, subrayando así la deuda contraída con el cine italiano: con *Quo vadis?* se inauguraba el *Hollywood sul Tevere*<sup>34</sup>, es decir la resurrección del complejo cinematográfico fundado por Mussolini, destinado ahora -ironías de la historia- para la producción de los grandes estudios americanos.

Desde la pantalla, las imágenes en *technicolor* deslumbran todavía por envergadura de la producción: desde el vestuario -para el que se utilizaron en ocasiones láminas de oro auténticas-, hasta las fieras -se decía que se había

---

<sup>33</sup> Ficha en imdb: [http://www.imdb.com/title/tt0043949/?ref\\_=nv\\_sr\\_1](http://www.imdb.com/title/tt0043949/?ref_=nv_sr_1)

<sup>34</sup> Este es precisamente el título de la crónica de la cinecittà de la postguerra Kaufman y Lerner (1982). En realidad, Cinecittà ya se había reabierto para las producciones italianas en 1948... nada menos que con un remake sonoro de *Fabiola* (Blasetti, 1948). Brunetta (1991), pág. 293.

organizado un verdadero safari en África para capturarlas-, todo mostraba ese carácter excesivo, esa propensión a la exageración tan característica de la larga serie de éxitos que llevan la etiqueta *Quo vadis?* (la novela, las obras de teatro, las películas mudas), y que llevaba al mismo tiempo el sello inconfundible de la Metro en la plenitud de su gloria. En cambio, ni la dirección (encomendada a uno de los “artesanos” del estudio), ni la pareja protagonista -Robert Taylor (1911-1969) y Deborah Kerr (1921-2007) en la cumbre de su carrera, pero lejos de sus mejores interpretaciones- estaban a la altura de la producción. Poco importaba: el éxito del producto, y del mismo género que inauguraba, la superproducción cristiana, estaba garantizado.

Demostando una condición ciertamente camaleónica, la historia que en forma de libro había encarnado a finales de siglo el ideario ultramontano, y que pocas décadas después consagraba en forma de película el género cinematográfico matriz de la iconografía fascista, servía ahora, en la inmediata posguerra, para reflejar en brillante *technicolor* la oposición de un cristianismo igualitario y democrático al totalitarismo de un tiránico Nerón, que hasta en el saludo parecía querer imitar el peculiar gesto de Adolf Hitler. En el *Quo vadis?* de 1951 no queda rastro de la lejana Roma de Víctor Manuel, ni del París de los *communards*; son los acontecimientos cercanos -el terror y la persecución en los estados totalitarios, el militarismo, los horrores de los bombardeos, la opresión y la alegría de la liberación- los que aparecen travestidos bajo el fuego de una Roma de cartón-piedra, los fastos de la corte de Nerón y Pópea, y el imperio del terror de los pretorianos de Tigelino.

Destaca y sorprende la presencia obsesiva del ejército, de las legiones y la guardia: desde la escena inicial -las legiones, marchando al paso de la oca, se acercan a Roma- hasta las finales -una especie de desfile de la victoria, protagonizado por estas mismas legiones, que se han desembarazado del tirano- un ambiente marcial, ausente totalmente de la novela de Sienkiewicz, domina la narración. El mensaje político del libro se transmuta aquí en un planteamiento muy apropiado para reflejar la situación en la encrucijada de la posguerra.

La narración comienza presentando Roma como un estado totalitario, que ignora los derechos de los ciudadanos, oprime a los pueblos que componen su imperio, y somete al ejército a una dictadura insoportable. Lo que desde las primeras

escenas denuncia el carácter tiránico de Nerón no es su comportamiento inmoral, sino su falta de respeto a los “derechos constitucionales” de sus súbditos. La escena del registro en casa de Aulo Plaucio es un ejemplo antológico de anacronismo cinematográfico: excepto por el vestuario, todo recuerda la típica escena de registro de la Gestapo en las películas bélicas. En este contexto, el cristianismo perseguido y oculto en las catacumbas adquiere la apariencia de una ideología de resistencia religiosa y política al tirano.

Las relaciones causales entre el incendio de Roma, la persecución de los cristianos, el martirio de Pedro y la caída de Nerón eran objeto en la novela de Sienkiewicz de una cuidadosa atención, que servía para sugerir lo que los escasos documentos históricos -unas pocas y ambiguas líneas de Tácito, leyendas y tradiciones apócrifas- no podían confirmar. Era la Providencia la que intervenía enlazando todos estos acontecimientos, como admonición para futuros gobiernos anticatólicos. En la película todos estos acontecimientos van unidos íntimamente por el hilo de la narración, para lo cual los guionistas inventan una conjuración del ejército, cuidadosamente diferenciado de la diabólica “guardia pretoriana” de Tigelino (cuyo uniforme, coronado con un casco con penacho negro, recuerda el de los escuadrones de las SS), que acaba al mismo tiempo con la persecución de los cristianos, la creencia de su culpabilidad en el incendio, y el imperio del tirano, que se suicida. La moraleja final, en forma de conversación entre un Vinicio mucho más marcial que su modelo literario, y Nerva (por alguna razón, el guionista decidió saltar directamente de los Julios-Claudios a los Antoninos, relegando a los Flavios), se refiere a la reconstrucción de un *mundo más estable*, para el que se precisa *una nueva fe*.

La historia de 1913 se repetía. Por segunda vez en la historia del cine, el éxito de una versión de *Quo vadis?* creaba un nuevo género (en este caso, la superproducción histórico-cristiana *made in Hollywood*), demostrando la vigencia del mito neroniano: porque, incluso cuando Tiberio o Calígula sustituyan a Nerón como protagonista, la interpretación histriónica de Peter Ustinov (1921-2004) seguirá siendo el modelo consagrado de “emperador romano”. Le seguirían a lo largo de toda esta década títulos tan destacados como *Andocles y el león* (*Andocles and the Lion*, Ch. Erskine, 1952), *La túnica sagrada* (*The Robe*, H. Koster, 1953), *Demetrio y los*

*gladiadores* (*Demetrius and the Gladiators*, D. Daves, 1954), *El cáliz de plata* (*The silver Chalice*, V. Saville, 1955), *Barrabás* (*Barabbas*, R. Fleischer, 1961) y sobre todo, el *Ben-Hur* de W. Wyler (1959), otro *remake* de un clásico del cine mudo, que junto con *Quo vadis?* ocupa el lugar de clásico indiscutible dentro del género. El récord de *oscar*s de este último no fue superado ni igualado hasta la década de 1990.

En la década de 1960 todavía se advierte una continuación de la tradición del cine histórico-cristiano, aunque ahora el interés se traslada a los propios evangelios: así, aparecen *Rey de Reyes* (*The King of Kings*, N. Ray, 1961), *La más grande historia jamás contada* (*The greatest history ever told*, G. Stevens, 1965), y *Jesus Christ Superstar* (N. Jewison, 1973). El cine italiano produce también una obra memorable, *El Evangelio según san Mateo* (*Il Vangelo secondo Mateo*, P.P. Pasolini, 1964), e incluso se advierte en estos años una resurrección cinematográfica del mito neroniano, aunque sin alcanzar el brillo y trascendencia de la etapa muda: *Nerone e Messalina* (sic) (P. Zeglio, 1947, estrenada en 1953) y *L'Incendio di Roma* (L. de Felice, 1960).

Paralelamente, la atracción por la época indujo a los productores a realizar películas de tema romano, independientemente del cine religioso. Es el caso de *Espartaco* (*Spartacus*, S. Kubrick, 1960)<sup>35</sup>, una obra maestra del género, centrada sobre la vida del caudillo de esclavos<sup>36</sup>. La competencia entre los grandes estudios para producir grandes películas de asunto romano acabó bruscamente con el estreno de *Cleopatra* (J. Mankiewicz, 1963), una película mítica que significó, entre otras cosas, el hundimiento económico de la Fox. A partir de este gran fiasco financiero, el cine de romanos sufrió un imparable declive. El gibboniano título de la película estrenada al año siguiente parecía tener un valor profético: *La caída del Imperio romano* (*The Fall of the Roman Empire*, A. Mann, 1964).

## 2.5. ¿Un nuevo cine de romanos?

Las grandes mutaciones sociales e ideológicas del siglo XX acabaron con el género histórico-cristiano. El éxito inusitado de *La vida de Brian* (*The Life of Brian*, T.

---

<sup>35</sup> Ficha en imdb: [http://www.imdb.com/title/tt0054331/?ref\\_=nv\\_sr\\_3](http://www.imdb.com/title/tt0054331/?ref_=nv_sr_3)

<sup>36</sup> Aunque el marco histórico impide la aparición de cristianos en el siglo I a. C., no por ello faltan las referencias al cristianismo. El propio personaje de Espartaco tiene claras connotaciones mesiánicas, que se ven realzadas por la escena final de su crucifixión (histórica), que guarda semejanza con algunas escenas de martirios en *Quo vadis?*

Jones, 1979), una visión irreverente de los Evangelios, al mismo tiempo que una parodia de los tópicos del cine paleocristiano, sellaba el ocaso del cine de romanos, tras haber gozado del favor del público durante tanto tiempo. En las últimas décadas fue la televisión, dirigida a un público más familiar, la que salvó al género de un olvido completo<sup>37</sup>.

Y en la televisión, indudablemente, Nerón seguía reinando. En todas las grandes series producidas en esta época ocupa un lugar privilegiado: empezando por la versión televisiva de *Quo vadis?* ( F. Rossi, 1985)<sup>38</sup>, la última adaptación a la pantalla del clásico de Sienkiewicz, y seguramente también la más fiel al modelo literario. Los otros dos títulos fundamentales eran adaptaciones de clásicos de la novela histórico-cristiana. En *Yo, Claudio* (*I, Claudius*, H. Wise, 1976), basada sobre la novela de Graves, el mal volvía a estar encarnado por la pareja del joven Nerón y su madre, que conseguían acabar finalmente con el anciano Claudio, después de haber sobrevivido durante décadas al veneno y las conjuras que habían diezmado su familia.

*Anno Domini* (S. Cooper, 1985) era la adaptación para la pantalla pequeña de la novela de Anthony Burgess, *El reino de los réprobos*: se trataba de una amalgama de todos los tópicos del mito neroniano y una moralina apta para todos los públicos. Los personajes -algunos históricos, como los apóstoles o Nerón, otros de ficción- se multiplican de manera vertiginosa, para que la narración permitiera, entretejiendo sus vidas, ofrecer un panorama pretendidamente total de las tres décadas que siguieron a la muerte de Jesús. La culminación de la serie era, no podría ser otra, el incendio neroniano y el martirio de los apóstoles (aunque, como tributo a lo políticamente correcto, se incluía también una referencia ambigua a Massada). De forma acrítica, los *Hechos de los Apóstoles* y las epístolas paulinas se mezclaban con Flavio Josefo, Suetonio y Tácito. Aunque la caricatura de los villanos y la idealización de los héroes alcanzaban cotas difícilmente superables, el director había introducido una estética hiperrealista -herencia de Pasolini-, que contribuía a dar al mito el aspecto de una recreación histórica fiel. Sin embargo, la interpretación de los

---

<sup>37</sup> En 2001 se produjo la primera versión polaca de *Quo vadis?*, que no he tenido la oportunidad de ver. Ficha en imdb: [http://www.imdb.com/title/tt0282108/?ref\\_=fn\\_al\\_tt\\_2](http://www.imdb.com/title/tt0282108/?ref_=fn_al_tt_2)

<sup>38</sup> Ficha en imdb: [http://www.imdb.com/title/tt0089870/?ref\\_=fn\\_al\\_tt\\_3](http://www.imdb.com/title/tt0089870/?ref_=fn_al_tt_3)

textos no había avanzado nada respecto a la que se hacía en el siglo XIX: ni los alardes técnicos, ni el abuso del maquillaje podían ocultar una pasmosa ignorancia del estado actual de nuestros conocimientos sobre la época. Para sustituir a la historia, el mito se viste hoy con los ropajes del realismo sucio, como se ataviaba hace cien años con las galas teatrales del romanticismo, y hace ochocientos, en las miniaturas de los códices, con armaduras medievales: Evemero ha ganado también la partida de la televisión.

¿Y en el cine? Desde hacía algún tiempo, algunos síntomas hacían presagiar un retorno del cine de romanos. O mejor dicho, la adaptación de algunas de las escenas paradigmáticas de este género a otros marcos narrativos, y en especial, a la ciencia ficción. En 1999, la nueva entrega de la serie *Starwar* incluía una escena espectacular -llamada, por razones que se nos escapan, carrera de “vainas”-, que reproducía de manera casi literal las escenas de cuadrigas protagonizadas por Novarro en 1925 y por Heston en 1959: era un reconocimiento, en plena era de los efectos especiales, de la maestría de los técnicos de entonces, que habían sido capaces de crear, con medios más limitados, escenas que todavía hoy forman parte de la iconografía del siglo. En 2001, en una superproducción de Steven Spielberg - *Artificial Intelligence: AI*- reaparecían las luchas de gladiadores y los mártires arrojados a la arena para divertir a las gradas del anfiteatro: sólo que, en este caso, se trataba de robots, y eso daba oportunidad al guionista para plantear cuestiones metafísicas. La adaptación era excelente: la tensión dramática entre el degenerado público pagano y el resignado mártir, se trasladaba al nuevo planteamiento, y ofrecía el contraste entre un público humano totalmente deshumanizado, y unos entes artificiales capaces de razonar y sentir miedo, a los que se niega la condición humana. Todo esto demuestra que el cine de romanos creó una serie de imágenes arquetípicas que trascienden el género.

La restauración de títulos clásicos, como *Cleopatra* o *Espartaco*, y la vuelta de los estudios de Hollywood a las superproducciones, señalada por el éxito de *Titánic*, contribuyeron a cultivar la nostalgia de los productores por este género, al que el cine norteamericano debe sus mayores éxitos. Por otro lado, la utilización de nuevas técnicas informáticas facilitan ahora la recreación “virtual” de los escenarios clásicos,

sin necesidad de reproducir costosos decorados de cartón piedra, y ofreciendo posibilidades inmensas en el campo de los efectos especiales.

Por fin, en el 2000, al cumplirse el centenario del género, llegaba a las salas la que parece ser su resurrección. El estreno de *El gladiador* (*The Gladiator*, R. Scott)<sup>39</sup> ha revitalizado el cine de romanos, aunque con algunas diferencias significativas.

¿Cuáles son las características de este nuevo cine de romanos, en la encrucijada del año 2000? El guión de la película de Ridley Scott sigue a grandes líneas la trama desarrollada por Mann en 1963: la muerte de Marco Aurelio y la subida al poder de Cómodo marcan el comienzo del fin del Imperio. El origen de este tópico es, evidentemente, Renan, para el que la Antigüedad acababa con la vida del Emperador filósofo. Sin embargo, la película aporta una serie de novedades que merecen ser tenidas en cuenta.

En primer lugar, la desaparición de todo rastro de los cristianos: lo que no deja de ser paradójico, habida cuenta de que al final del siglo II -momento en el que de verdad empiezan a aparecer inscripciones cristianas en las catacumbas- éstos eran mucho más visibles de lo que lo habían sido en el I, donde los suele situar indefectiblemente el mito. Además, Cómodo es uno de los emperadores que más relación tuvo con ellos: es bien sabido que este emperador puede contarse entre los más favorables a los cristianos, y que llegó a tener una concubina cristiana, Marcia, que conspiró contra él. El personaje de Marcia ya había tenido alguna vez su reflejo en la literatura, aunque siempre de manera indirecta, como en *Iridión*, donde parecía inspirar el personaje de la hermana del héroe, que se entregaba al tirano, como una nueva Judith, para conseguir su muerte. Evidentemente, una cristiana amancebada y asesina no respondía demasiado bien a los esquemas del mito, así que su papel suele estar ocupado por una pagana: en el caso de *El gladiador*, por la propia hermana del emperador, que intenta librarse del acoso del incestuoso Cómodo a través de la conjura.

Pero la mayor originalidad del guión desde el punto de vista religioso es la reevaluación positiva del paganismo tradicional. Lejos de la ridícula escena del Triunfo del *Quo vadis?* de 1951, en la que una especie de sacerdotisa travestida de bailarina oriental invocaba a gritos la protección de los dioses del Olimpo (entre los

---

<sup>39</sup> Ficha en imdb: [http://www.imdb.com/title/tt0172495/?ref\\_=nv\\_sr\\_1](http://www.imdb.com/title/tt0172495/?ref_=nv_sr_1)



que incluía a Nerón), *El gladiador* presenta la religión romana a través de su faceta más doméstica y sencilla: el culto a los manes familiares en el *lararium*. Una serie de escenas oníricas presentan a lo largo de toda la película una visión del más allá, en el que los espíritus de la mujer y el hijo, muertos de manera violenta, aguardan al protagonista al otro lado de un muro franqueado por una misteriosa puerta.

Pero esta novedad no deja de tener su lado paradójico. Pues pese a la ausencia de cristianos, la película culmina con una escena de martirio en toda regla. El combate final del protagonista en la arena del anfiteatro adquiere todos los rasgos típicos de la muerte martirial, y concluye con una referencia explícita a la supervivencia del alma en un más allá que tiene más de paraíso *New Age* que de Campos Elíseos.

Se nos antoja que esta sustitución del cielo cristiano por una vaga religiosidad cósmica, en el género cristiano por antonomasia, es todo un símbolo de la evolución religiosa de las sociedades occidentales en el umbral del tercer milenio.



## CONCLUSIONES

### 0. Planteamiento de la cuestión.

Por lo que respecta a las relaciones entre el poder romano y el primitivo cristianismo, existe un notable desfase entre la percepción del público no especializado y la historiografía. Una discrepancia tan acusada, a pesar de que nuestra civilización hunda sus raíces en la romana, y del hecho de que esta sea tan bien conocida, sugiere más una manipulación consciente, que una mera carencia de conocimientos.

La imagen popular de estas relaciones gira en torno a la noción de persecución. Se atribuye al Estado romano una actitud excepcionalmente hostil frente al cristianismo. La Iglesia, unida y libre de las lacras ulteriores, sobrevivió en las catacumbas, y venció finalmente, gracias al sacrificio de mártires en circos y anfiteatros.

La primera persecución estalló en tiempos de Nerón, quien fue, además de un monstruo sin escrúpulos, el verdugo de los apóstoles, y un incendiario, que había arrojado sobre los inocentes cristianos su horrendo crimen. Cualquier adolescente actual, ignorante de cualquier hazaña de Alejandro o Escipión, incapaz de distinguir a César de Augusto, o de nombrar al constructor del Coliseo, sabe, o cree saber, que *Nero burn[t] Rom[e]*.

### 1. Las persecuciones.

Esta percepción conforma un mito historiográfico que, aunque tiene su base en la exageración tradicional del número de víctimas de las persecuciones, no se desarrolló plenamente hasta el siglo XIX. Hasta ese momento, en las escenas de martirio, los paganos suelen estar ataviados como sarracenos o, simplemente, están ausentes –como en la tradicional iconografía de san Sebastián. La imagen de una turba de romanos hostiles –equivalente a la de los sayones judíos de la escena de la pasión- se hará esperar hasta la llegada del cine.

La multiplicación de los mártires tuvo varias causas: evidentemente, tenía un fin propagandístico, tal y como queda claro en las apologías cristianas. Pero también

otros más prácticos y prosaicos, como la necesidad de sustituir cultos paganos por el de los mártires, a los que se atribuían los mismos poderes taumatúrgicos que a las divinidades proscritas; motivos políticos, para asentar el prestigio de un obispo o de una iglesia mediante la *invención* –hallazgo– de una reliquia; intereses económicos, para atraer peregrinos y donativos a un santuario. La crítica protestante ya puso de manifiesto la cuestión de ‘la escasez de mártires’, que la propia Iglesia ha terminado implícitamente por reconocer, al expurgar el santoral de abundantes mártires apócrifos. Muchas actas, si no la mayoría, son falsificaciones, y también lo son las reliquias: hasta el siglo XVIII, la principal utilidad de las catacumbas romanas era la extracción de restos para su venta fraudulenta. Aunque el proceso de mistificación arranca en la Antigüedad, con hechos bien documentados en las crónicas, como los esqueletos hallados por san Ambrosio en plena querella arriana, la fabricación de falsos mártires alentada o consentida por la Iglesia se prolongará hasta tiempos muy recientes, como demuestra el caso de santa Filomena o el de san Napoleón.

Por otro lado, la imagen tradicional del mártir tampoco resiste el análisis histórico. Proliferaban las sectas fanáticas, que buscaban el martirio voluntario, como los montanistas; y algunas continuaron haciéndolo después de la conversión del Imperio, como los donatistas. Además, los propios documentos cristianos atribuyen a otros grupos de correligionarios rivales prácticas aberrantes o libertinas, que coinciden con las acusaciones que justificaban la persecución por parte de los magistrados, como simples medidas de orden público. En cuanto a las campañas dirigidas desde el poder, se justificaron por considerar a los cristianos desleales, por alterar el orden con sus querellas intestinas, e incluso por rebeliones o provocar incendios, como en el caso del palacio de Nicomedia.

Sólo hubo tres campañas en las que los emperadores asumieron una actitud resueltamente anticristiana –Decio y Valeriano, en el siglo III, y Diocleciano y Galerio, a comienzos del siglo IV–. Estas persecuciones fueron breves, y de intensidad variable, pero en todo caso, inferior a la imagen magnificada posterior.

## **2. Los mártires.**

Lejos de ser una siembra, como proclamaba Tertuliano, el derramamiento de la sangre de los mártires hubiese sido una hemorragia letal, si el poder hubiera decidido

el exterminio del cristianismo. De hecho, podría decirse lo contrario: de la multitud de corrientes que surgieron en la Palestina del cambio de Era, las persecuciones sistemáticas contra el judaísmo –las dos guerras judías, la guerra de Kitos- permitieron sólo la supervivencia y el pleno desarrollo de dos sectas compatibles con el Imperio: el judaísmo rabínico, fariseo, y el cristianismo helenístico o paulino. Por otro lado, el Estado romano demostró que era capaz de acabar con cultos que consideraba aberrantes o indeseables, como el druidismo galo, ciertas sectas judías –como la de Qumram- o cristianas –como el montanismo-, o el maniqueísmo.

Después de cada persecución, se produjo una crisis en la Iglesia, provocada por dos conductas contrarias: los numerosos lapsos, que habían flaqueado, y ahora querían reintegrarse en la comunidad; y los rigoristas, que negaban el perdón a los apóstatas, y consideraban a mártires y confesores superiores a la jerarquía –ya que, en muchos casos, los propios clérigos habían cedido. La repetición y la envergadura de estas crisis sugieren que, de mantenerse durante un período prolongado, la mayoría de los fieles habría acabado por desertar, ya fuera por temor al castigo, o por el desánimo causado por el ejemplo de clérigos *traditores*. El mero hecho que la tradición subraye el martirio de unos cuantos papas, obispos o diáconos –como san Fabián, san Cipriano o san Lorenzo- demuestra que los casos de resistencia heroica debieron de ser excepcionales. Como ejemplo, baste recordar que el primer testimonio de la Iglesia hispana es la polémica en torno a la reposición en sus sedes de dos obispos apóstatas.

Estas crisis desembocaron en cismas y violencia religiosa, de manera que en muchos casos, a las persecuciones de cristianos por paganos siguieron, más duraderas y radicales, las persecuciones entre cristianos de credos discordantes, como es el caso de novacianos, donatistas o melquitas. La Iglesia definió su jerarquía y su doctrina en estas crisis, de donde, entre otras cosas, surgieron conceptos como *traidor* o *católico*, y se definieron dogmas, como los relativos a la administración y validez de los sacramentos, o el papel jerárquico de los obispos; en particular, del de Roma.

### **3. La clandestinidad.**

Lejos de vivir durante siglos en una precaria clandestinidad, hasta que Galerio legalizara oficialmente el cristianismo en el 312, los cristianos gozaron, salvo en

períodos excepcionales, de una amplia tolerancia, que les permitió escribir apologías, cartas pastorales, circulares; mantener vivas polémicas con sus detractores; organizar sínodos; ejercer medidas disciplinarias contra disidentes y entablar procesos contra paganos, o contra otros cristianos, para dirimir litigios de propiedad o usufructo. En particular, la tolerancia permitió a la Iglesia reunir un considerable patrimonio y organizar una extensa red de asistencia social, que constituía la base del éxito de su proselitismo. Buena parte de ese patrimonio era inmobiliario, y comprendía grandes necrópolis, cerca de Roma y de otras ciudades, cuya posesión dio lugar a enfrentamientos entre cristianos, tanto en la época pagana –Calixto e Hipólito– como cristiana –Dámaso y Ursicino–. Algunas escenas que luego se atribuirían a las persecuciones paganas, como la de la masacre de cristianos en las catacumbas, se produjeron en realidad en el marco de esas disputas entre obispos romanos rivales. Antes del edicto de tolerancia ya existían construcciones dedicadas al culto. Las primeras correspondían al modelo del *titulus*, es decir, santuarios privados, pero no secretos, análogos a los que servían a cultos paganos, como el mitraísmo. A partir del siglo III, el culto era público. Se ha excavado una iglesia, decorada con frescos, en la guarnición militar de Dura Europos, y se sabe, por testimonios literarios y arqueológicos, de la existencia de muchas otras.

La edad de oro de las catacumbas es posterior al triunfo del cristianismo, y estuvo ligada al aprovechamiento de la devoción de los peregrinos, y a la necesidad de preservar el prestigio de Roma, en competencia con las grandes basílicas y lugares de culto en Palestina de la época constantiniana.

#### **4. Nerón histórico.**

El personaje de Nerón fue muy pronto objeto de mitificación: contribuyó a ello el hecho de que la historiografía clásica le considerase modelo de tirano. Sin embargo, esta tradición y la cristiana son contradictorias, ya que los mismos autores que critican al emperador, desprecian a los cristianos. Existió también una tradición favorable a Nerón, hoy perdida, que le confirió una aureola de popularidad exaltada, casi mesiánica, hasta el punto de que hubo varios falsos nerones, que intentaron, con cierto éxito, concitar la popularidad del emperador en las décadas que siguieron

a su suicidio. Además, persistió durante varios siglos la idea de que seguía vivo, escondido, y que regresaría algún día.

Este halo sobrenatural que envuelve a Nerón influyó sin duda en su papel en la apocalíptica judía y cristiana, que desembocaría en su consagración como Anticristo. Por lo demás, pese a sus fortunas historiográficas divergentes, existen notables paralelismos entre Nerón y Constantino, tanto en sus biografías, como en sus programas políticos.

## **5. El mito de Nerón.**

Es muy frecuente que el mito cosmogónico se refiera a una lucha primordial, entre principios simétricos y antitéticos. En la antropología religiosa, este tipo de mito, que Mircea Eliade llama ‘mito del eterno retorno’, se refieren a una lucha originaria que ha de repetirse periódicamente, hasta el final de los tiempos.

El mito fundacional de la Iglesia católica relata el sacrificio de Pedro, Rey y Sacerdote, Vicario de Cristo, a manos de Nerón, el Anticristo. La lucha inaugurada con aquel acto, es el combate de las fuerzas infernales contra la Iglesia. El sacrificio del pontífice –como ocurrió, al menos simbólicamente, con Pío VI o Pío IX- es la garantía de continuidad de la Iglesia y del mundo. El final de los tiempos será el último episodio de esa lucha, en el que el Anticristo (identificado con Nerón, o con su reencarnación) se enfrentará al último avatar de Pedro. Esa lucha culminará con la Segunda Venida de Cristo y el Juicio Final.

## **6. La leyenda de Pedro.**

El mito neroniano es pues inseparable de la leyenda católica del primer papa: Pedro presidió la Iglesia a la muerte de Cristo, primero desde Antioquía, luego en Roma, de donde fue obispo –durante veinticinco años, según la tradición de ‘los días de Pedro’, que, hasta Pío IX, pretendía fijar la duración máxima de un pontificado-. Pedro sufrió martirio en tiempos de Nerón; desde entonces, una cadena ininterrumpida de pontífices asegura la sucesión apostólica.

La única base neotestamentaria de esta leyenda es la Primera epístola de Pedro, que, pese a su carácter pseudoepigráfico, podría estar fechada en Roma, según una opinión tradicional que dista de ser aceptada unánimemente. Sin embargo, existe

una rica tradición legendaria, de signo heterodoxo, dentro de la literatura Pseudo-clementina, de carácter judaizante. De acuerdo con esta tradición, la venida de Pedro a Roma estuvo causada por su oposición a su *alter-ego* maléfico, Simón el mago, con el que mantuvo un duelo taumátúrgico delante de Nerón (o de alguno de sus magistrados). Tras la derrota de Simón, Nerón quiso matar a Pedro, que huía, cuando una aparición de Cristo, que venía a ocupar su lugar en el martirio, le hizo volver a Roma y asumir el martirio en la cruz. Ese es milagro de *Quo vadis?*

En el siglo XIX, la escuela protestante de Turinga –la principal dentro de la corriente de la teología liberal- desarrolló a partir del análisis de esa narrativa una teoría acerca del carácter judaizante de la predicación petrina. Según Baur, fundador de esta escuela, un grave desacuerdo se habría producido en el origen del cristianismo, entre una corriente judaizante, representada por Pedro, y otra helenizante, liderada por Pablo. La literatura Pseudo-clementina sería el reflejo de esa polémica, y Simón el mago, una máscara bajo la que se ocultaría Pablo, en un segundo momento, cuando ambas corrientes se hubieran fundido para conformar la ‘Gran Iglesia’. El único motivo que situaba a Pedro en Roma era precisamente contrarrestar la influencia del primero, al que varios documentos del canon neotestamentario situaban efectivamente en la capital.

## **7. El fragmento de los *Annales*.**

El mito neroniano se apoya sobre una base histórica endeble, pero crucial: un breve fragmento de los *Annales* de Tácito, que se conserva en un solo manuscrito medieval. Además, ningún autor antiguo lo cita, ni relaciona el incendio con la persecución, hasta comienzos del siglo V –crónica de Sulpicio Severo-, y seguirá siendo ignorado por la mayoría de los autores hasta su publicación en el siglo XV. Incluso posteriormente pasará casi inadvertido. Su éxito se debe a las polémicas historiográficas del siglo XIX, y al hecho de que la popular novela de Sienkiewicz lo tome como núcleo de su argumento.

El fragmento fue objeto de una encendida polémica: se han emitido hipótesis que lo suponen una falsificación o interpolación, aunque la mayor parte de la crítica acepta su autenticidad. Las objeciones al texto se dividen en dos grandes grupos. De un lado, hay inconsistencias gramaticales y lógicas, que podrían deberse a errores del



copista o a una interpolación, aunque no faltan los que ven en la redacción ambigua una peculiaridad del estilo de Tácito. Por el otro, hay objeciones del carácter histórico de peso.

De las primeras, podría deducirse que el historiador, que dudaba de la culpabilidad de Nerón en el incendio, no estuviese tampoco seguro de que los cristianos fuesen totalmente inocentes; o bien que pensase que un grupo de ellos, pero no todos los castigados, fuese efectivamente culpable; o, simplemente, que les creía culpables de otras abominaciones, pero no del incendio. De ahí se han derivado teorías que acusan efectivamente a ciertos cristianos milenaristas y fanáticos del incendio de Roma.

El segundo grupo de objeciones es de capital importancia, pues las alusiones a la muerte de Cristo en Judea y en tiempos de Pilatos constituyen, si fueran auténticas, el más antiguo testimonio externo de la historicidad de Jesús. Además, demostrarían que en una fecha anterior a la destrucción del Templo de Jerusalén ya se habría producido, y era evidente para un pagano como Tácito, la separación entre el cristianismo y el judaísmo rabínico, lo que supondría un duro revés a las tesis de Tubinga sobre la corriente petrina judaizante.

A los argumentos ya desarrollados en el siglo XIX a favor de una interpolación o falsificación, se añade desde 1961 uno nuevo, procedente de la epigrafía: una lápida hallada en Cesarea revela que el cargo de Pilatos era prefecto, y no procurador, como le llaman los evangelistas y Tácito (o su interpolador).

## **8. Desafíos históricos al integrismo católico.**

Así pues, el mito neroniano no sólo tiene que ver con la persecución del cristianismo, tema esencial del estadio anterior, el mito de las catacumbas: además, se refiere a los dos mayores ataques contra la doctrina católica planteados por la crítica histórica y teológica a partir del siglo XIX: la cuestión de la historicidad de Jesús, y la fecha tardía de la divergencia entre cristianismo y judaísmo.

Las dudas acerca de la historicidad de Jesús fueron planteadas desde la Antigüedad tanto por autores paganos como por cristianos —el docetismo marcionista es la herejía más antigua—, y resucitó en la Ilustración, con teorías que atribuían a Jesús la condición de mito solar. Pero su entrada en la discusión histórica vino de la mano

de la Escuela de Tubinga y de la teología liberal, al erosionar la confianza en los Evangelios como documentos de carácter histórico y biográfico. Mientras que las diversas vidas de Jesús publicadas a lo largo del siglo despojaban el relato de los evangelios sinópticos de añadidos sobrenaturales, y ponían de manifiesto la dependencia de los textos proféticos, al tiempo que negaban cualquier validez histórica al cuarto evangelio, la crítica radical, a partir de Bauer, consideraba a Jesús como confluencia de un rito místico de origen pagano, aportado por Pablo, con la humanización del concepto abstracto de ‘Salvación’ —etimología de *Jesús*— a partir de las profecías judías atribuidas al mesías. A estas teorías se añadió el impacto de la antropología comparativa de Frazer, que puso de manifiesto los paralelismos entre la historia de la pasión y los mitos acerca de divinidades de la fertilidad que mueren y resucitan en el equinoccio primaveral. Aunque estas teorías han seguido siendo minoritarias en el seno de la crítica, en el siglo XX creció la desconfianza hacia los Evangelios sinópticos como textos biográficos, y muchos teólogos, como Bultmann, admitirían la imposibilidad de conocer prácticamente nada acerca de la vida o la personalidad del Jesús histórico, aún afirmando su existencia física.

Por otro lado, hallazgos como los rollos del Mar Muerto o la biblioteca herética de Nag Hammadi alteraron sustancialmente la percepción del primer cristianismo. A la intuición de Baur, que veía la divergencia de dos corrientes en el arranque del primitivo cristianismo, la crítica moderna ha construido una imagen aún más compleja, en la que el cristianismo surge a partir de una gran variedad de sectas judías apocalípticas y mesiánicas, y se presenta desde su origen dividido en varias corrientes, entre las que destacan, en ambos extremos, los grupos formados en torno a Pablo y Jacobo, enfrentados en torno a la cuestión de la validez de la Ley mosaica. Este último personaje, llamado el hermano del Señor, sería el origen de una fuerte corriente judaizante, que fue posteriormente reprimida y olvidada. La imagen de la edad de oro apostólica ha quedado así abandonada, al tiempo que se desdibujan los límites entre ortodoxia y herejía: sobre la primitiva noción de un mensaje evangélico originario, defendido por los apóstoles y sus sucesores contra el ataque de innovaciones heréticas, se ha ido imponiendo paulatinamente la idea de la construcción de una ortodoxia a partir de tradiciones diversas, de manera paralela a

la sustitución de la comunidad carismática original por una iglesia jerarquizada y normativa.

### **9. La función del mito neroniano.**

El mito neroniano era la respuesta ultramontana e integrista a todos estos desafíos. Ultramontana, porque mostraba el enfrentamiento entre Nerón y Pedro como una lucha no sólo religiosa, sino también política, que tenía por objeto la soberanía sobre Roma: en tanto que Rey-Sacerdote, Pedro había arrebatado a Nerón el dominio sobre la ciudad, y sus sucesores eran sus únicos soberanos legítimos. E integrista, porque respondía a los formidables ataques y retos de la crítica histórica, al afirmar, con ayuda de Tácito, la historicidad de Jesús, confirmando, simultáneamente, la temprana separación entre cristianos y judíos; y, en fin, mostrando una comunidad cristiana unida, pacífica pero determinada, alejada de los furores milenaristas, poseedora de un mensaje doctrinal puro e incontaminado.

### **10. Mitos y caídas de Roma.**

Hay una relación entre las *caídas de Roma* y el surgimiento o modificación de mitos historiográficos relacionados con el nexo entre la ciudad y el cristianismo. El saqueo del 410 supone la consagración del mito constantiniano, al interpretar san Agustín que la Iglesia, como ciudad de Dios, ha sustituido al Imperio, del que es su heredera legítima: el emperador –y por extensión, el poder civil- es independiente del religioso, pero está supeditado a él. Pese a la exageración de las persecuciones, la Iglesia no sostenía que el Imperio, en su conjunto, hubiera sido un obstáculo para su expansión, sino más bien lo contrario. Orosio formuló la idea de que la coincidencia del advenimiento del Imperio y de la Encarnación había sido providencial, para ayudar a la expansión del evangelio. De la misma forma que la culpabilidad de la muerte de Jesús recaía sobre los judíos, y no sobre Pilatos –rescatado por la tradición como santo, e incluso mártir-, las persecuciones se atribuían a pruebas instigadas por fuerzas diabólicas, dentro de un esquema de lucha entre principios transcendentales, en el que las autoridades romanas habían desempeñado el papel de meros ejecutores.

El *sacco* de 1527 supone la decadencia de este mito, pero coincide con el desarrollo del mito virgiliano, que hace una *interpretatio christiana* de la cultura romana, y considera a los pontífices como los herederos espirituales de los grandes mecenas imperiales. Sólo en el siglo XVIII se desarrollará una versión que ignorará la relación positiva entre Roma y cristianismo: es el mito republicano que, al fijarse en el período anterior a Cristo, ignora el cristianismo, pero no se dirige de manera específica contra él. Goethe, en su viaje a Roma, da cuenta de este estado de ánimo, que habría de cambiar radicalmente con el romanticismo.

La ocupación de Roma por los franceses en 1798 y 1809, así como la breve revolución romana de 1848-1849, y la definitiva anexión de Roma al Reino de Italia en 1870-1871, provocarán el surgimiento del mito de las catacumbas, y su evolución hasta la conformación del mito de Nerón.

## **11. Las consecuencias religiosas de la Revolución francesa.**

La persecución religiosa durante la Revolución francesa, especialmente durante la breve pero intensa fase de la Convención, reprodujo en muchos casos las descripciones de las actas martiriales, hasta el punto de que podría postularse una imitación, tal vez inconsciente. Las imágenes que posteriormente se proyectarían sobre la Antigüedad —el martirio de sacerdotes obligados a sacrificar, la celebración de misas clandestinas, la huida de los obispos— se produjeron en realidad en la Francia revolucionaria, y fueron utilizadas en la ficción por autores como Balzac, mientras que otros, como Stendhal, mantendrían una postura irónica y distante.

Chateaubriand dio forma al mito de las catacumbas con dos obras: en *Los mártires* creaba el modelo de la ficción paleocristiana, con todos los tópicos que se imitarían luego; en *El genio del cristianismo* crearía algunos de los lugares comunes sin fundamento, que todavía hoy perviven en muchos manuales, como que el cristianismo abolió la esclavitud o los juegos circenses, o que dulcificó las costumbres.

La revolución tuvo consecuencias transcendentales para el futuro del catolicismo. La huida de los prelados franceses —celosos defensores de los privilegios galicanos— y la ‘apostasía’ del bajo clero —en buena medida, de tendencia jansenista—, hizo desaparecer los dos baluartes que durante el siglo XVIII habían impedido el

desarrollo del absolutismo pontificio. El concordato de 1804, presentado por la Iglesia como un doloroso compromiso, significaba en realidad el reconocimiento por parte de Napoleón del papel supremo del papa. Además, la muerte en prisión de Pío VI, y los cautiverios de Pío VII, confirieron a la institución pontificia un enorme prestigio. La restauración de los jesuitas contribuirá a hacer triunfar esta tendencia ultramontana. Al contrario que la Iglesia de los siglos precedentes, la decimonónica será pues una Iglesia integrista y ultramontana, que culminará su radicalización con la proclamación en 1870 del dogma de la infalibilidad pontificia por un concilio: una situación sencillamente inimaginable antes de la Revolución. Este es el caldo de cultivo en el que se desarrollarán los mitos de las catacumbas y de Nerón.

## **12. La huida a Gaeta.**

Los primeros años del pontificado de Pío IX serán esenciales para la reelaboración mítica de la Antigüedad romana. Las esperanzas depositadas en su elección, que provoca la euforia entre liberales y nacionalistas italianos, se ven pronto defraudadas por su huida a Gaeta, mientras que en Roma triunfa la revolución y se proclama la República.

Para justificar su huida, los rumores de la cual había negado hasta el último momento, y acallar los reproches contra el pastor que abandona sus ovejas –las mismas acusaciones que se dirigieron contra el episcopado galicano a partir de 1789–, Pío IX atribuirá su decisión a una intervención sobrenatural, materializada a través del envío por parte del obispo de Valence de una píxide usada por Pío VI durante su cautiverio (a pesar de que este papa sólo había abandonado Roma por la fuerza, prisionero del ocupante francés).

## **13. El apogeo del mito de las catacumbas.**

Tras la restauración del papa gracias a las bayonetas extranjeras, durante la década de 1850 el catolicismo ultramontano vive una coyuntura particularmente favorable. En lo político, el Estado pontificio se ha aliado estrechamente con el régimen imperial francés; en lo espiritual, la Iglesia confía en reconquistar espiritualmente los países protestantes, y en particular, Inglaterra.

La restauración de la jerarquía católica en Inglaterra irá acompañada del empeño por parte del primer cardenal inglés en siglos, Wiseman, por crear una nueva hagiografía, adaptada a los gustos modernos, que use eficazmente los últimos avances de la historiografía y la arqueología —en particular, las excavaciones de De Rossi en las catacumbas romanas. El resultado será *Fabiola*, modelo de ficciones paleocristianas. Tras la decepción producida por el giro de la política italiana de Napoleón III, el ultramontanismo buscará una teoría política que sustente la soberanía pontificia sobre Roma, en contra del nacionalismo, y al margen del legitimismo o del cesaropapismo napoleónico. La encontrará en la idea del derecho de la sangre de los mártires. El romanticismo había despertado la pasión por la búsqueda de las raíces, que se traducirá en un clima favorable para la formación del mito de las catacumbas. La Iglesia intentará aprovechar a su favor esta pasión anticuaria, mediante el patrocinio de la llamada arqueología cristiana, especialmente en Roma. El mito de las catacumbas se convierte así en una especie de sucedáneo de un imposible nacionalismo pontificio, con todos los ingredientes que se dan en nacionalismos coetáneos: obsesión por las raíces, exaltación de héroes mitificados, revitalización de lenguas arcaicas, redacción de epopeyas, recuperación de símbolos arcaicos...

#### **14. Versiones heterodoxas del mito.**

Aunque la intervención extranjera había acabado con su efímera República en 1849, Mazzini hará del irredentismo romano una pieza clave del nacionalismo italiano. Las imágenes sugerentes de las catacumbas romanas servirán también para nutrir la imaginería del nacionalismo italiano, como las víctimas de la represión pontificia alimentan su martirologio patriótico.

Exiliado tras el golpe de 1851, Víctor Hugo da un paso crucial en la formación del mito, dirigiendo sus versos contra Napoleón III, al que sistemáticamente compara con Nerón, a través de una sugerente y elaborada alegoría. Aunque sus críticas se realicen desde una perspectiva liberal y republicana, los ultramontanos recogerán y reutilizarán esa comparación, devenida tópica, en la década siguiente: la del enfrentamiento entre el papado y el régimen imperial a causa de la política italiana.

#### **15. La cuestión romana y el milagro de *Quo vadis?***

La ocupación de Roma por los italianos en septiembre de 1870, unida a la derrota del Segundo Imperio, y seguida por la proclamación del Imperio alemán en Versalles, la traslación de la capitalidad italiana a Roma, y el estallido de la Comuna en París, provocará la formación la versión más acabada y desarrollada del mito romántico de las catacumbas: el mito de Nerón.

El auténtico milagro de *Quo vadis?* se produce en estos meses cruciales, cuando Pío IX, empujado por los sectores ultramontanos más radicales, planea repetir la huida de 1848, y la diplomacia vaticana sondea la posibilidad de ponerse bajo la protección de Bismarck, en territorio alemán. De haberse realizado ese proyecto, es legítimo preguntarse si el pontificado hubiera sobrevivido a la prueba, dadas las intenciones que el canciller revelará dos años después, cuando emprenda el *Kulturkampf* anticatólico.

Pío IX decidirá finalmente quedarse en Roma y adoptar el papel de papa cautivo, al tiempo que la maquinaria de la propaganda ultramontana incide de manera sistemática en la identificación del papa con Pedro, y de sus enemigos con Nerón. La justificación de esta conducta, puesta en duda por los sectores más radicales del ultramontanismo, será parecida a la que había empleado para explicar la decisión contraria en 1848: la reaparición de la leyenda de *Quo vadis?*, hábilmente utilizada por la propaganda, sugiere que Pío IX ha obedecido una inspiración divina.

## **16. París, la moderna Babilonia.**

La publicística ultramontana hará del París imperial el doble simbólico de la Roma pontificia, en especial en el año clavo de 1867 (Exposición universal en París; en Roma, Centenario del martirio de san Pedro). Los sucesos de 1870-1871, que culminan en la Semana sangrienta, conocida entonces como el *Incendio de París*, serán pues interpretados como un castigo divino a la moderna Babilonia, en referencia al supuesto nombre en clave de Roma en la Primera Epístola de san Pedro, y en el Apocalipsis.

Aunque ciertos escritores progresistas, como Victor Hugo, rechazarán esta interpretación, y proyectarán sobre la ciudad la condición de mártir que los ultramontanos reivindicaban para el papa, otros, como Émile Zola, aceptarán implícitamente la idea católica de la justicia retributiva. Así, el incendio de París, que

para los ultramontanos era la penitencia por los pecados imperiales en Italia, será para muchos republicanos el castigo fatal provocado por la degeneración de la sociedad francesa bajo el Segundo Imperio. La construcción de la basílica del Sacre-Coeur, sobre la colina de Montmartre, es la encarnación arquitectónica de este trauma colectivo.

### **17. *El Anticristo.***

Mientras escribe obras polémicas, defendiendo al pueblo francés frente a las críticas alemanas, y propugnando su regeneración moral, el erudito Ernest Renan, que unos años antes había escandalizado a los biempensantes con su biografía de Jesús, prosigue con la redacción de una historia del cristianismo. En 1873 publica *L'Antéchrist*, dedicado a Nerón, en el que identifica las imágenes alucinadas del Apocalipsis con las del incendio de Roma. En este libro se establece de manera explícita la relación entre los acontecimientos del 64 d.C y los de 1870-1871, una comparación que alumbrará el mito neroniano.

En las décadas siguientes, Nerón se convierte en un personaje imprescindible de la cultura popular, y es protagonista de numerosas obras literarias, pictóricas y musicales. Su nombre pasa al lenguaje coloquial, como sinónimo de crueldad, perversión o sensiblería morbosa.

En la última década del siglo, Nietzsche concibe la versión más anticristiana del mito neroniano, estableciendo una oposición esencial entre Petronio –el autor del Satiricón- y Pablo, en la que el filósofo apoya apasionadamente al primero contra el cristianismo, que considera doctrina degenerada y corruptora.

### **18. La diplomacia de León XIII**

El primer cónclave celebrado en Roma tras la ocupación italiana, y la política anticlerical de los sucesivos gobiernos italianos, llevan a León XIII a una situación difícil, que se acentúa al convertirse en rehén de sus propios partidarios, que no están dispuestos a permitir ninguna relajación o abandono de la línea dura de su predecesor. La Iglesia vive en esta época bajo el fantasma del cisma. Entre tanto, el papa, que nunca abandona del todo la idea del exilio, intenta una apertura de la Iglesia al mundo moderno, a través de la elaboración de una doctrina social.



## **19. El mito de la conspiración judía**

En este clima de exaltación ultramontana e integrista se produce la cristalización del mito de la conspiración judía mundial, que guarda ciertos paralelismos con el mito neroniano, nace en los mismos ambientes, y comparte semejantes premisas.

En particular, la teoría de la escuela de Tubinga sobre el carácter judaizante de la corriente petrina o protocatólica, que incide especialmente en el escándalo de Pablo ante un Pedro que sigue servilmente las reglas dietéticas judías –un viejo tema de la Reforma, origen de la reinterpretación de Pablo por Lutero–, provocará, por reacción, la exacerbación del antijudaísmo católico tradicional.

Este antijudaísmo, que deviene antisemitismo por influencia de las teorías racistas en boga, se traduce, por un lado, en la resurrección del libelo de sangre (imagen invertida y pervertida de la prohibición mosaica del consumo de sangre); y por el otro, en el surgimiento del mito neroniano, que niega toda veleidad judaizante a la predicación de Pedro, y acusa a los judíos de ser los instigadores de la persecución, y de su martirio.

## **20. El papel de la intelectualidad polaca.**

No es casualidad que la cristalización más perfecta del mito neroniano –la novela *Quo vadis?*– haya surgido en el seno de la intelectualidad polaca. Una notable tradición de novela histórica permitía a los escritores de esta nación oprimida, sin estado propio, proyectar sobre el pasado temas del presente vedados por la censura. Sienkiewicz, autor de la trilogía patriótica polaca por antonomasia, era un católico conservador y ultramontano.

Aunque célebre portavoz de los escritores opuestos al naturalismo, el nóbel polaco absorberá de hecho muchos de los rasgos y logros de Zola. Se inspirará en su descripción del incendio de París para la narración del neroniano, y aprovechará la coartada del relato edificante para introducir en su obra temas tabúes, muy criticados cuando aparecían en obras naturalistas coetáneas, como la homosexualidad, el libertinaje o la perversión sexual, pero admisibles, siempre que sirvieran para deprecación de paganos. De la misma forma que los desnudos o las escenas

inmorales, que se consideraban respetables en las pinturas de historia de Thomas Couture, resultaban escandalosos e inaceptables en los cuadros de tema contemporáneo de su discípulo, Edouard Manet.

## **21. El carácter apologético de *Quo vadis*?**

La popular novela de Sienkiewicz, inspirada en la obra erudita de Renan, tiene por principal objetivo, desde el punto de vista apologético, ofrecer a un público extenso una iconografía adaptada a los gustos modernos del mito neroniano, y en particular, reforzar la verosimilitud y el carácter histórico del fragmento de Tácito: pasaje sobre el que se basaba la defensa del integrismo católico, frente a los ataques de la crítica protestante y radical. La narración tiene por objeto ‘demostrar’, por medio de imágenes literarias, la veracidad de la versión católica.

Al tiempo que confirma, punto por punto, el controvertido fragmento de los *Annales*, Sienkiewicz proclama la concordia entre Pedro y Pablo –un Pablo que reconoce humildemente la autoridad suprema del primero. Además, desmiente el carácter judaizante de la prédica del primer papa; e insiste en la fuerza de convicción de los testigos visuales de la existencia física –no solo de la Resurrección- de Jesús, en clara respuesta a las conclusiones más extremas de la crítica radical.

## **22. El mensaje político: la cuestión romana.**

La novela contiene además un mensaje político inequívocamente ultramontano: la reivindicación de la soberanía eterna de los papas sobre Roma, basada sobre la sangre de los mártires, y no sobre ningún poder humano. Además, Sienkiewicz trata otros temas contemporáneos bajo la cobertura de la antigua Roma, como la exaltación de la Polonia católica, y la denigración de los gobiernos ‘neronianos’, entre los que se distingue, en particular, la manera de gobernar tiránica y demagógica del bonapartismo, y el imperio germánico, opresor de Polonia.

## **23. La cuestión social.**

Al apoyarse en *La debacle*, que trata de la revolución socialista de la Comuna, Sienkiewicz introduce en su novela la cuestión social, que está además de actualidad en la década en la que León XIII introduce algunas innovaciones en esta materia,

promulgando la doctrina social de la Iglesia, y condenando a los esclavistas musulmanes. Así, el incendio será una ‘noche roja’, y los protagonistas cristianos de la novela, aunque no sean abolicionistas, ni busquen ninguna revolución social, harán felices a sus esclavos al tratarlos con cristiana caridad.

## **24. La influencia literaria y el mito cinematográfico**

El éxito sin parangón de la novela de Sienkiewicz consagró dos temas literarios de largo aliento: la novela histórica de tema neroniano, y la ficción basada sobre la figura de un papa angélico.

La adaptación temprana de la novela al cine resultaría decisiva para el nuevo arte, al que proporcionaría respetabilidad, e incluso un novedoso sistema de producción (la superproducción) y un nuevo tipo de película (el largometraje). Además, contribuiría de manera decisiva al nacimiento de nuevos géneros, como el *péplum* o las películas protagonizadas por estrellas del culturismo.

Pero estas adaptaciones, que popularizarían el mito entre multitudes durante el siglo XX, se harían ya fuera del contexto ideológico originario –el ultramontanismo y el integrismo ochocentista.

De esta manera, estos tópicos, creados con un fin muy concreto, se propagarían de manera incontrolada, y producirían, de manera involuntaria, esa alteración de la percepción de la antigüedad romana que nos habíamos propuesto explicar en esta tesis.

## **25. El decreto neroniano.**

*Decreto neroniano*: ese es el nombre con el que ha pasado a la historiografía la medida denominada en realidad *Befehl betreffend Zerstörungsmaßnahmen im Reichsgebiet*, promulgada por Hitler el 29 de marzo de 1945, cuando, la guerra ya perdida, ordenó la destrucción de todas las infraestructuras e instalaciones militares, industriales y civiles, antes de que cayesen en manos del enemigo.

Pero, ¿qué tiene que ver este decreto con el Nerón histórico? Incluso en el caso de que el emperador hubiera realmente ordenado el incendio de Roma, lo que es harto improbable, la orden habría sido secreta y clandestina, no un decreto, y habría tenido como objetivo su reconstrucción y mejora, no su aniquilamiento. Y el

acontecimiento no se produjo en un contexto bélico, ni había ningún invasor a las puertas de la ciudad. En realidad, podrían buscarse otros antecedentes históricos más próximos –como el incendio de Moscú en 1812, o incluso el suicidio colectivo de Massada, en el 73 d.C., o los muy castizos de Numancia y Sagunto–, cualquiera de los cuales estaría conceptualmente más cerca de aquel acontecimiento.

Sin embargo, la forma de llamar esa orden, que bien podría considerarse un lapsus freudiano de la historiografía, y sobre todo el hecho de que haya sido aceptada de manera acrítica durante décadas, sin que nadie, que sepamos, objetara su idoneidad, revela una verdad profunda. El Nerón que da nombre a ese decreto no es el personaje histórico que vivió hace diecinueve siglos; sino un personaje mítico, un arquetipo intemporal, consagrado precisamente en el período en el que se formaba la generación de Hitler.

Las memorias de Albert Speer –que cuenta la conversación en la que Hitler le comunica su intención de firmar ese decreto– dibujan a un personaje que se parece al Nerón del mito más de lo que cabría esperar. Este austriaco, nacido y educado en una de las sociedades más católicas y antisemitas de Europa, tenía un gusto artístico que, en uno de los períodos más ricos y sugestivos de la historia del arte alemán, seguía varado en el nivel del Segundo Imperio francés: su admiración hacia obras modernas se limitaba, según Speer, a la Ópera Garnier, el único monumento significativo de París procedente de esa época. Su obsesión por el mito de la conspiración judía, su insistencia en proclamar que eran los judíos los que movían con sus hilos a los poderosos para provocar la guerra contra Alemania, ¿no se parece, más que a nada, a la versión ultramontana del complot judío contra el papa, reflejado en, en el mito, en la calumnia del sanedrín contra los cristianos?

El mito de los Protocolos de los Sabios de Sión –está demostrado–, fue creado por la propaganda rusa, para desviar el descontento provocado por la ineficaz política imperial. Los pogromos no salvaron a los zares; pero su ejemplo tampoco pasó inadvertido. Décadas más tarde lo aprovecharía este histrión austriaco, artista mediocre, urbanista megalómano, experto en distraer al populacho con espectáculos circenses. Empeñado en fundar un Imperio milenario bajo el símbolo de una esvástica solar, aquel tirano arrojó sobre los judíos la calumniosa acusación de ser culpables del fuego que destruyera la patria; sedujo a todos con su perverso canto, se

divirtió con la visión de refinados tormentos, y alumbró sus jardines con antorchas humanas.

Y es que algunas de las barbaridades nazis se entienden mejor si se comparan con los clichés del mito neroniano. Así, una de las imágenes tópicas del mito, Nerón ensayando en sus esclavos el efecto de sus pócimas venenosas, se hizo realidad en los “experimentos médicos” de los campos de concentración. Tampoco faltó la escena de las antorchas humanas. El uso del material más noble y valioso -el cuerpo humano- como combustible para iluminar una orgía simboliza la inversión de todos los valores de la civilización: el triunfo del mal absoluto. Mentecillas perversas discurrieron hasta dar con un equivalente modernizado de aquel espanto, la idea inconcebible de fabricar pantallas de lámpara con piel humana.

Con Speer –su Petronio, en esta corte sin Séneca, con más Acté que Popea, y en la que Goebbels representaba convincentemente el papel de Tigelino- debatirá durante las que quizás fuesen las horas más felices de su vida sobre la construcción grandiosa de un Berlín imperial, a la manera de la transformación de París por Haussmann, en tiempos del Nerón decimonónico por antonomasia; o, si se prefiere, a la manera en que el mito presenta al hijo de Agripina planificando la reconstrucción de Roma. Su proyecto de residencia imperial, concebida como una nueva *Domus aurea*; su apasionamiento por las ruinas clásicas y las escenografías triunfales; su pasión musical, pareja a su complacencia en las más refinadas torturas; su desprecio absoluto por el enemigo, ¿no le acerca más al mito, que al personaje histórico real, que buscó la paz duradera con los partos, que prefería la retirada de Britania al debilitamiento del limes defensivo, que gastó de su propio tesoro para alimentar al pueblo, que intentó negociar con un senado diezmado por sus predecesores, que quiso conceder la igualdad de derechos a los vasallos griegos, que legisló a favor de los libertos, que cerró las puertas del templo de Jano, y que luchó, más que ningún otro emperador, por el mestizaje cultural de su imperio?

El mito no es sólo un reflejo de la historia. El mito hace y rehace la historia. Influye en la historia en tanto que acontecimiento, y condiciona la historia, en tanto que mirada sobre el pasado.

Cuando los marxistas-leninistas ortodoxos buscaron en sus sagradas escrituras un asidero para analizar de acuerdo con su método científico un fenómeno

radicalmente nuevo, como era el fascismo, no encontraron nada mejor que la crítica de Marx al 18 de brumario de Luis Bonaparte. Y quizás no estuvieran desencaminados en buscar argumentos en aquella lejana requisitoria contra el uso sistemático de la tiranía y de la demagogia, aliado a la fuerza militar, rasgo característico del Nerón ochocentista; de Napoleón el pequeño, castigado por Victor Hugo.

Pero, si hubiera que buscar un precedente ideológico a la doctrina que exalta a un líder supremo, infalible, casi divino, que no debe su poder a la voluntad popular, ni al derecho dinástico, ni a la tradición, ni a la legalidad internacional, sino a un designio transcendente, radicalmente irracional, contra el que no vale el recurso a la lógica, ¿hay mejor ejemplo, que el de la exaltación ultramontana e integrista del pontífice romano?

Porque, en el fondo, a lo que más se parece ese decreto, ordenando lo que repugna a la razón, con la íntima convicción de que debe ser obedecido sin la más mínima objeción, no es al capricho de un histrión, sino a la decisión soberana, suprema, dogmática, de un líder infalible.

## FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

### A) BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Anónimo (1862): *Opinión de un teólogo rancio acerca del poder temporal de los Papas y sobre el resultado de la presente crisis europea llamada cuestión romana*. Madrid: [s.n.] (Imp. de D. Luis Palacios).
- Anónimo (pseud.: VN y L) (1878): *Pío IX, su glorioso pontificado, y la elección de su sucesor, León XIII*. Madrid: [s.n.].
- Anónimo (1885): *Vie de sainte Philomène, vierge et martyre ou La sainte thaumaturge du XIXe siècle*. Limoges: E. Ardant.
- Anónimo (1887): *La política de León XIII y la carta del Cardenal Rampolla a propósito de la reintegración de la soberanía del Papa y la paz entre cristianos*. Madrid: [s.n.] (Tip. de los Huérfanos)
- ALFÓLDI, Andrew (1969): *The conversion of Constantine and pagan Rome*. Oxford: At the Clarendon press, 1969.
- ALKIER, Stefan (1993): *Urchristentum*. Tübingen: J.C.B. Mohr
- ALLARD, Paul (1898-1905) : *Histoire des persécutions (5 tomos)*. Paris: Librairie Victor Lecoffre.
- ALLARD, Paul (1901): *El cristianismo y el Imperio romano de Nerón a Teodosio*. Madrid: Imp. De la Revista Ibero-Americana.
- ALLARD, Paul (1907) : *Guide du pèlerin à Rome: La maison des martyrs Saints Jean et Paul au Mont Celius*, Roma : A. Laici.
- ALLARD, Paul (1906-1910) : *Julien L'Apostat* (3 vol.). Paris: V. Lecoffre.
- ALLARD, Paul ([s.a.] ¿1926?) : *El martirio*. Madrid: Talleres Voluntad.
- ANDERSON, Benedict (2006): *Imagined Communities*. London/New York: Verso.

- ANDRESEN, Carl (1974): *Einführung in der christliche Archäologie*. Berlin : Evangelische Verlagsanstalt.
- ARASSE, Daniel (1993) : *La guillotine et l'imaginaire de la Terreur*. Paris : Flammarion.
- ARNOLD, C. Franklin (1888): *Die neronische Christenverfolgung. Eine Kritische Untersuchung*. Leipzig: Druck und Verlag von Fr. Richter.
- AYMARD, André y AUBOYER, Jeannine (1967) : *Roma y su Imperio*. Barcelona: Destino.
- AZIZA, Charles (1988) : " Les premiers chrétiens: le lions ne sont jamais loin". En: *Cinémaction* n.49 (*Le film religieux*), 1988.
- BARNES, Timothy David (1984): *Early Christianity and the Roman Empire*. London: Variorum Reprints.
- BARNHART, Joe E., y KRAEGER, Linda T. (2000): *In search of First-Century Christianity*. Ashgate: Aldershot-Burlington.
- BARRUEL, Abbé (Augustin) (1793) : *Histoire du Clergé pendant la revolution française*. Londres: 1793.
- BAUDY, Gerhard J. (1991): *Die Brände Roms. Ein apokalyptisches Motiv in der antiken Historiographie*. Hildesheim : G. Olms. Spudasmata 50
- BAUER, Bruno (1841) : *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, 2 vols. Nachdr. Ausg. Leipzig 1841. Hildesheim, New York: Olms.
- BAUER, Bruno (1851) : *Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs*. Neudr. d. Ausg. Berlin 1851. Aalen: Scientia Verlag.
- BAUER, Bruno (1852) : *Kritik der paulinischen Briefe*. Neudr. d. Ausg. Berlin 1852. Aalen: Scientia Verlag.
- BAUER, Bruno (1877) : *Christus und die Caesaren: Der Ursprung d. Christentums aus d. röm. Griechenthum*. Reprograph. Nachdr. d. Ausg. Berlin, Grosse, 1877. Hildesheim : G. Olms
- BAUER, Walter (1934) : *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. Tübingen: J. C. B. Mohr
- BAUR, Ferdinand Christian (1831) : „Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des paulinischen und petrinischen Christentums in



der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom“ . Tübingen: *Tübinger Zeitschrift für Theologie*, pps. 61-207

- BAUR, Ferdinand Christian (1863) : *Geschichte der christlichen Kirche (5 volúmenes)*. Primer volumen : *Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*. Tübingen : L. Fr. Fues.
- BAUR, Ferdinand Christian (1866-1867) : *Paulus, der Apostel Jesu Christi, sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre, ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums*. Leipzig : Fues
- BAYER, Oswald (2004) : *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- BEAUJEU, Jean (1960) : « L'incendie de Rome en 64 et les Chrétiens ». *Latomus* XLIX, pps. 7-47
- BENKO, Stephen (1985) : *Pagan Rome and the early Christians*. London: B.T.Batsford Ltd.
- BENZ, Richard (1956): *Die deutsche Romantik: Geschichte einer geistigen Bewegung*. Stuttgart: Reclam.
- BAR-KOCHVA, Bezalel (2002): *Judas Maccabaeus : the Jewish Struggle Against the Seleucids*. Cambrigde: At the University Press.
- BISMARCK, Otto Fürst von (1898) : *Gedanken und Erinnerungen*. Stuttgart: Cotta'sche Buchhandlung.
- BISCHOP, John (1965) : *Nero. The Man and the Legend*. New York: A.S. Barnes.
- BLANCHARD ( M. de, Curé de St.Hippolyte) (1800) : *Précis historique de la vie et du pontificat de Pie VI*. Londres : Imprimerie de Ph. Le Boussonnier.
- BLOY, Léon (1904) : *Mon journal : pour faire suite au "Mendiant ingrat" : 1896-1900*. Paris : Société du "Mercure de France"
- BOCCIOLINI PALAGI, Laura (1978) : *Il carteggio apocrifo di Seneca e San Paolo*. Firenze: Leo. S. Olschki.
- BOER, W.; NAT, P.G. van der; SICKING, C.M.J.; WINDEN, J.C.M van. (1973) : *Romanitas et Christianistas*.Amsterdam & London: North Holland Pub. Co.
- BÖHLING, Hans (1913) :*Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter : mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.

- BOLTON, Glorney (1970) : *Roman Century, 1870-1970*. Londres: Hamish Hamilton.
- BOUREAU, Alain (1993) : *La papesse Jeanne*. Paris : Flammarion.
- BOVIO, Giovanni (1894) : *Opere drammatiche*. Milan: Sonzogno.
- BOWKER, John (1973): *Jesus and the Pharisees*.Cambrigde: At the University Press.
- BOYER D'AGEN, Auguste-Jean (1892) : *Léon XIII devant ses contemporains*. Paris: Tolra Ed.
- BRANCHI, B. P. (1893) : *La politique de Léon XIII*. Paris: Lethielleux.
- BRANDON, S.G.F. (1967): *Jesus and the Zealots : A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*.Manchester: Manchester University Press.
- BRAVO, Gonzalo (2010): *Teodosio: último emperador de Roma, primer emperador católico*. Madrid: La esfera de los libros.
- BRENNAN, Richard (1877): *A popular life of the Pope Pius the Ninth*. New York, Cincinnati y S. Louis: Benziger Bros.
- BRENNECKE, Hans C. (1988): *Studien zur Geschichte der Homöer*. Tübingen: JCB Mohr.
- BRINGMANN, Klaus (1983) : *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa: eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte (175 – 163 v. Chr.)*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- BROWN, Peter (1978) : *The Making of Late Antiquity*.Cambrigde (Mass.)/London: Harvard University Press.
- BRONX, Norbert (1994): *A History of the early Church*.London: SCM Press Ltd.
- BRUNETTA, Gian Piero (1979): *Storia del cinema italiano, 1895-1945*. Roma: Editori riuniti.
- BRUNETTA, Gian Piero (1991) : *Cent'anni di cinema italiano*. Roma: Laterza.
- BULTMANN, Rudolf (1983): *Jesus*.Tübingen: J.C.B. Mohr
- BULTMANN, Rudolf (1988): *Theologie des Neuen Testament*.Tübingen: J.C.B. Mohr

- BURCKHARDT, Jacob (1982) : *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CABANIS, José (1994) : *Le Sacre de Napoléon*. Paris : Gallimard
- CANFIELD, Leon Hardy. (1913): *The early Persecutions of the Christians*. New York : [s.n.]
- CANOVAS DEL CASTILLO, Antonio (1870): *Discurso pronunciado por el Excmo. Sr. D. --- el día 26 de noviembre de 1870 en el Ateneo Científico y Literario de Madrid con motivo de la apertura de sus cátedras*. Madrid: Imp. De la Biblioteca de Instrucción y recreo.
- CARBONERO Y SOL, Manuel (1875): *Fin funesto de los enemigos y perseguidores de la Iglesia desde Herodes el Grande hasta hoy*. Madrid: [s.n.] (Imp. á c. de D.R.P. Infante)
- CARO BAROJA, Julio (1990) : *Reflexiones nuevas sobre viejos temas*. Madrid: Istmo.
- CARO BAROJA, Julio (1991) : *De los arquetipos y leyendas*. Madrid : Istmo.
- CARRASCO, Manuel (1897): *La leyenda de los veinticinco años de papado de san Pedro ante la historia y la tradición*. Madrid : [s.n.]
- CARULLA, José María (1867): *Roma en el centenario de San Pedro: descripción de las fiestas que han de celebrarse en la Ciudad Eterna con motivo de aquella solemnidad y de la canonización de varios mártires*. Madrid: Gaspar y Roig.
- CASTELAR, Emilio (1873): *Discursos políticos de Emilio Castelar, de 1871 a 1873*. Madrid: Librería de Leocadio López.
- CASTELAR, Emilio (1875): *Perfiles de personajes y bocetos de ideas*. Madrid: Librería de A. San Martín.
- CATALINA Y DEL AMO, Severo (1873): *Roma: obra póstuma*. Madrid : Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra.
- CEAUȘESCU, Petre (1976) : “Altera Roma. Histoire d’une folie politique”. *Historia* 25 (1976)
- CELSO (1988): *El discurso verdadero contra los cristianos*. Madrid: Alianza Editorial.
- CHAMBERLIN, E.R. (1985): *Los malos papas*. Barcelona: Orbis.
- CHAMPLIN, Edward (2005): *Nero*. Cambridge (Mass.) and London: The Belknap Press of Harvard University Press

- CHARLESWORTH, James H. (ed.) (1972) : *John and Qumram*. London: Geoffrey Chapman.
- CHARBONNEL, Abate J. (1878) : *Pensamientos de M. Luis Veuillot recogidos por...* Madrid: Imprenta de D.A. Pérez Dubull.
- CHASTEL, André (1986): *El Saco de Roma, 1527*. Madrid: Espasa Calpe.
- CHATEAUBRIAND, François-René de (1803) : *Le génie du christianisme ou Beautés de la religion chrétienne* (4 vol.). Paris : Imprimerie de Migneret.
- CHATEAUBRIAND, François-René de (1969) : *Mémoires d'Outre-tombe*. Paris : Le Club français du livre.
- CHERCHI USAI, Paolo (a cura di) (1986) : *Giovanni Pastrone. Gli anni d'oro del cinema a Torino*. Torino: UTET.
- CISEK, Eugen (1972) : *L'époque de Néron et ses controverses idéologiques*. Leiden: E.J. Brill
- CISNEROS, Jorge de (1861): *Roma y la demagogia*. Sevilla: [s.n.] (Imp. Librería Española y Extranjera)
- CLERICI, Edoardo (1928): *Pío IX, Vita e pontificato*. Milano : Federazione Giovanile Diocesana Milanese.
- COCHRANE, Charles Norris (1983): *Cristianismo y cultura clásica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- COHN, Norman (1983): *El mito de la conspiración judía mundial*. Madrid : Alianza Editorial.
- COHN, Norman (1983): *En pos del milenio*. Madrid: Alianza Editorial.
- COHN, Norman (1995): *El cosmos, el caos y el mundo venidero*. Barcelona: Crítica.
- COHN, Norman (1997): *Los demonios familiares en Europa*. Barcelona: Altaya.
- CONZELMANN, Hans (1973): *History of the Primitive Christianity*. London: Darton, Longman and Todd.
- CORTI, Egon Caesar (1995) : *Vie, mort et résurrection d'Herculanum et de Pompéi*. Paris : Payot & Rivages.
- COUCHOUD, Paul Louis (1924) : *Le mystère de Jésus*. Paris : F. Rieder et cie.

- COSMOPOULOS, Michael B. (Ed.) (2003) : *Greek Mysteries: The archaeology and ritual of Ancient Greek secrets cults*. London-New York: Routledge.
- CRAIG, A. Williams (2010): *Roman Homosexuality*. Oxford New York : Oxford University Press.
- CRÉTINEAU-JOLY, Jacques A. M. (1867) : *La Iglesia romana y la revolución*. Barcelona: La Maravilla.
- CROSSAN, John Dominic (1996): *Jesús: biografía revolucionaria*. Barcelona: Grijalbo Mondadori.
- CROUZET, Denis (2010) : *La nuit de la Saint-Barthélemy. Un rêve perdu de la Renaissance*. Paris : Librairie Arthème Fuyard/Pluriel
- CULLMANN, Oscar (1967): *Sant Pere. Deixeble, apòstol, màrtir. Els problemes historic i teològic de Pere*. Barcelona: Edic. 62.
- CULLMANN, Oscar (1971): *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*. Madrid: Stvdium
- CUMONT, Franz (1975) : *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- D'ARROS, Jean (1902) : *Léon XIII d'après ses encycliques*. Paris: Librairie Ch. Poussielgue.
- DAVIS, Mike (2002): *Late Victorian Holocaust. El Niño Famines and the Making of the Third World*. London, New York: Verso.
- DAWSON, Aeneas MacDonell (1880): *Pius IX and his time*. London: Catholic Record Printing House.
- DAWSON, Charles (trad.) (1903): *A short life of his holiness Pope Leo XIII for popular reading*. Dublin: Eason.
- DANIELÉLOU, Jean (1964): *The Theology of Jewish Christianity*. London: Danton, Longman, Todd.
- DANIELÉLOU, Jean (1982) : *Le Judéo-christianisme : les textes, les doctrines et la vie spirituelle*. Paris : Impr. de l'Institut Catholique de Paris.
- DAUERLEIN, Ernst (Ed. e intr.) (1977): *Die Gründung des Deutschen Reiches (1870/71) in Augenzeugenberichten*. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.

- DESPORTES, Henri y BOUNARD, François (1893) : *Ernest Renan : sa vie et son œuvre*. Paris : Tolra.
- DETERING, Hermann (1995) : *Der gefälschte Paulus : das Urchristentum in Zwielficht*. Düsseldorf : Patmos Verlag.
- DETERING, Hermann (2011) : *Falsche Zeugen : außerchristliche Jesuszeugnisse auf dem Prüfstand*. Aschaffenburg : Alibri Verlag.
- DÖLLINGER, J. J. Ignaz von (1853): *Hippolytus und Kallistus : oder, Die römische Kirche in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts : mit Rücksicht auf d. Schr. u. Abb. d. Herren Bunsen, Wordsworth, Baur u. Gieseler*. Regensburg : Verlag von G. Joseph Manz.
- DÖLLINGER, J. J. Ignaz von (1863): *Die Papst-Fabeln des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte*. München: J.G. Cotta'schen Buchhandlung.
- DÖLLINGER, J. J. Ignaz von (1904): *La papauté, son origine au Moyen Âge et son développement jusqu'en 1870, par Ignace de Doellinger avec notes et documents de J. Friedrich*. Paris : F. Alcan.
- DÍAZ-MAS, Paloma (1985): *Sobre la fortuna del romance 'Mira Nero de Tarpeya'*. Vitoria: Universidad del País Vasco.
- DREWS, Arthur (1924): *Die Christusmythe*. Jena: Diederichs.
- DREWS, Arthur (1924): *Die Petruslegende*. Jena : Diederichs
- DUGUET, Jacques Joseph (1716) : *Règles pour l'intelligence des Saintes Écritures*. Paris : Jacques Estienne.
- DUNN, James D.G. (2006): *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*. London: SMC Press.
- DUMÉZIL, Georges (2007) : *Mythe et épopée I., II., III.* Paris : Quarto Gallimard.
- DUPLA, Antonio, e IRIARTE, Ana (eds.) (1990): *El cine y el mundo antiguo*. Bilbao : Servicio Editorial, U.P.V.
- DUPONT-SOMME, André (1983) : *Les Ecrits esséniens découverts près de la Mer Morte*. Paris : Payot.
- DZIELSKA, Maria (2004): *Hipatia de Alejandría*. Madrid: Siruela
- ECHARD, William E. (1985): *Historical Dictionary of the French Second Empire (1852-1870)*. Westport (Conn.): Greenwood Press.

- EHRMAN, Bart D. (1993): *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. New York: Oxford University Press.
- EHRMAN, Bart D. (2003): *Lost Christianities (The Battles for Scripture and the faith we never knew)*. Oxford: Oxford University Press.
- EHRMAN, Bart D. (2012): *Forgery and Counterforgery: The use of Literary Deceit in Early Christian Polemics*. Oxford: Oxford University Press.
- EILE, Stanislaw y PHILLIPS, Ursula (1992): *New Perspectives in Twentieth Century Polish Literature (flight from Martyrology)*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: The Macmillan Press.
- EILE, Stanislaw (2000): *Literature and Nationalism in Partitioned Poland*. London New York: McMillan Press-St Martin's Press.
- EISENMAN, Robert (1996): *The Dead Sea Scrolls and the first Christians*. Shaftesbury-Rockport-Brisbane: Element books.
- EISEMAN, Robert (2002): *James the Brother of Jesus: The Key to Unlocking the Secrets of early Christianity and the Dead Sea Scrolls*. London: Watkins Publishing.
- EISLER, Robert (1966): *Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*. Hildesheim: Georg Olms Vlg.
- EISLER, Robert. (1929-1930): *Iesus basileus ou basileusas. Die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakobs des Gerechten. Nach der neuerschlossenen Eroberung von Jerusalem des Flavius Josephus und den christlichen Quellen dargestellt* (dos tomos). Heidelberg: C. Winter.
- ELIADE, Mircea (1985): *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza Editorial.
- ELIADE, Mircea (1991) : *La nostalgie des origines*. Paris : Gallimard.
- ELIADE, Mircea (1996) (1) : *Aspect du mythe*. Paris : Gallimard.
- ELIADE, Mircea (1996) (2): *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (3 vol.). Barcelona: Herder.
- ELIADE, Mircea (1999): *Le sacré et le profane*. Paris : Gallimard.
- ELLIOT, J. K. (Ed.) (2005): *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation based on M.R. James*. Oxford/New York: Oxford University Press

- ESCOSURA, Patricio de la (1860): *España, Napoleón, Roma*. Madrid: Luis Beltrán.
- ESLER, Philip F. (Editor) (2000) : *The Early Christian World. Vol. II*. London-New York.
- ESPADAS BURGOS, Manuel (1998): ***Roma en la obra de Severo Catalina***. [Cuenca]: Gabinete del Rector de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- ESPADAS BURGOS, Manuel (1990): *Alfonso XII y los orígenes de la Restauración*. Madrid: CSIC.
- ÉTIEMBLE, René (1966): *Les Jésuites en Chine. La querelle des rites (1552-1773)*. París : Julliard.
- FAUVEAU DE FRÉNILLY, Auguste-François (1815) : *Mémoire historique sur Fouché de Nantes, maintenant Duc d'Otrante, par un anglais*. Paris :Délaunay/Egron.
- FERGUSON, Everett (Ed. (1999): *Recent Studies in Early Christianity. A collection of scholarly Essays.Christianity in Relation to Jews, Greeks and Romans*. New York-London: Garland Publishing.
- FERREIROA, Urbano (1878): *León XIII y la situación del pontificado*. Granada: Librería Católica de San José
- FILATETE, Ernesto (1861): *Obbligo del vescovo romano e Pontifice massimo di risidere in Roma Quantunque metropoli del Regno itálico*. Firenze: Felice Le Monnier.
- FINKELSTEIN, Israel y SILBERMAN, Neil Asher (2002) : *The Bible unearthed: Archeology's new Vision of ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts*. New York: Touchstone.
- FITZMYER, Joseph (1997): *The Semitic Background of the New Testament*. Livonia, Michigan: Dove Booksellers
- FLICHE, Augustin, MARTIN, Víctor (dir.) y JAVIERRE, José María (ed. Española) (1974-2000): *Historia de la Iglesia* (33 volúmenes). Valencia: EDICEP.
- FOSS, Clive (1979): *Ephesus after Antiquity: A late antique, Byzantine and Turkish City*. Cambridge: University Press.
- FRAZER, James George (2009): *The golden Bough: a Study in Magic and Religion*. Oxford : Oxford University Press.
- FREKE, Timothy, y GANDY, Peter (2001): *The Jesus Mysteries*. New York : Three rivers press.



- FRIEND, William. H. (1965): *Martyrdom and Persecution in the Early Church. (A Study of a conflict from the Maccabees to Donatus)*. Oxford: Basil Blackwell.
- FRIEND, William. H. (1971): *The Donatist Church. A movement of protest in Roman North Africa*. Oxford: Clarendon Press.
- FRIEND, William. H. (1972): *The Rise of the Monophysite Movement*. Cambridge, At the University Press.
- FRIEND, William. H. (1996) : *The Archaeology of early Christianity. A History*. Londres: Geoffrey Chapman.
- FUKS, Alexander (1953): "The Jewish Revolt in Egypt (C.E. 115–117) in the Light of the Papyri". *Aegyptus*, 33 (1953), 131–58. Milano.
- FUCHS, Harald (1950): "Tacitus über die Christen", *Vigiliae Christianae*, 4. Pág. 65
- GADDIS, Michael (2005): *There is no crime for those who have Christ: Religious violence in the Christian Roman Empire*. Berkeley-LA-London: University of California Press.
- GALATI, F.L. ( dir.) (1980): *Dizionario della Letteratura Mondiale del 900*. Roma: Edizioni Paoline.
- GALLIVAN, P.A. (1973): "The False Neros: A Re-Examination.". *Historia* 22, 364–365
- GARCÉS DE MARCILLA, Francisco, Baron de Andilla (1860): *A Pío IX en su tribulación (Canto católico por el Excmo. Sr. Barón de Andilla)*. Madrid : [s.n.], (Imp. D.E. Aguado).
- GARCÍA GUAL, Carlos (1995): *La antigüedad novelada: las novelas históricas sobre el mundo griego y romano*. Barcelona : Anagrama.
- GATTI, Guglielmo (1956) : *Vita di Gabriele D'Annunzio*. Firenze: Sansoni.
- GÉRARD, Alice (1973): *Mitos de la Revolución francesa*. Barcelona: Península.
- GIBBON, Edward (1932): *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (3 vol.) New York : Modern Library.
- GIZARD (Abate de) (1864): *Dios y mi derecho: opúsculo de contestación al folleto del P. Passaglia, acerca del poder temporal del Papa*. Barcelona: [s.n.] (Estab. Tip. de Narciso Ramírez y Rialp).

- GLADSTONE, William Ewart (1877) : *Rome et le Pape devant la conscience et l'histoire*. Paris: Sandoz et Fischbacher.
- GLICK, Thomas F. (1982): *Darwin en España*. Barcelona: Ediciones Península.
- GODDES DE LIANCOURT, Count C. A. de (1847) : *Pius the Ninth or the first year of his pontificate*. Londres: Thomas C. Newby.
- GOETHE, Wolfgang (1976): *Italianische Reise*. Frankfurt/M. : Insel.
- GOGUEL, Maurice (1925) : *Jésus de Nazareth, mythe ou histoire*. Paris: Payot.
- GOUGENOT DES MOUSSEAUX, Roger (1869) : *Le Juif, le judaïsme et la judaïsation des peuples*. Paris : H.Plon.
- GOUGH, Austin (1986) : *The gallican Church and the ultramontane Campaign 1848-1853*. Oxford: Clarendon press.
- GOULET, Alain (1972) : *Les Caves du Vatican d'André Gide. Étude méthodologique*. Paris: Larousse.
- GRABBE, Lester L. (2004) : *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. Vol. 1*. London/New York: T&T Clark Int.
- GRANT, Michael (1970): *Nero: Emperor in Revolt*. New York: American Heritage Press.
- GRANT, Robert M. (1971) : *Augustus to Constantine. The Thrust of the Christian Movement into the Roman World*. London : Collins.
- GRANT, Robert M. (1977): *Early Christianity and Society*. New York: Harper & Row.
- GRANT, Robert M. (1986): *Gods and the One God*. Philadelphia: The Westminster Press.
- GREGOROVIVUS, Ferdinand (1982): *Roma y Atenas en la Edad Media*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GRIFFIN, Miriam T. (2005): *Nero. The End of a Dynasty*. New York: Routledge.
- GUBERN, Román (1971): *Historia del cine* (2 vol.). Barcelona: Danae.
- GUENOT, Charles (1867): *Vida de S.S. el Papa Pío IX. Nueva biografía anecdótica y popular*. Madrid : [s.n.]

- GUÉRONNIÈRE, Arthur de la (1859) : *Le Pape et le Congrès*. Paris : Dentu.
- GUIGNEBERT, Charles (1909) : *La primauté de Pierre et la venue de Pierre a Rome*. Paris : É. Nourry.
- GUIGNEBERT, Charles (1910) : *Manual de historia antigua del cristianismo (versión española de Américo Castro)*. Madrid: Biblioteca Científico-Filosófica.
- GUIGNEBERT Charles (1914): *Le Problème de Jésus*. Paris : E. Flammarion
- GUIGNEBERT, Charles (1938) : *Jésus*. Paris : A. Michel.
- GUILLON, Aimé (Abbé) (1821) : *Les martyrs de la foi pendant la Révolution française ou martyrologe des pontifes, prêtres, religieux, religieuses, laïcs de l'un et l'autre sexe, qui périrent alors pour la foi*. Paris : Germain Mathiot.
- HACKETT, Alice, y BURKE, James H. (1977): *80 years of best sellers. 1895-1975*. New York: R.R. Bowker Co.
- HALES, E. E. Y. (1954) : *Pio Nono – A study in European politics and religion in the 19th century*. London: Eyre & Spottiswoode.
- HALÉVY, Daniel (1995): *La fin des notables*. Paris : Pluriel.
- HALÉVY, Daniel (1995) : *La République des ducs*. Paris : Pluriel.
- HANNA, A. Jackson, y HANNA, K. Abbey (1973): *Napoleón II y México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HARLAND, Philip a. (2003) : *Associations, Synagogues and Congregations. (Claiming a place in Ancient Mediterranean Society)*. Minneapolis: Fortress Press.
- HARNACK, Adolf von (1886-1890) : *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 3 Vols. Primer volumen: *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*. Freiburg i. B. : Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- HARNACK, Adolf von (1900): *Das Wesen des Christentums*. Leipzig: J.C. Hinrich's Buchhandlung.
- HARNACK, Leopold von (1910): *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*. Leipzig : J.C. Hinrich's Buchhandlung.
- HAVET, Ernest (1880-1884) : *Le christianisme et ses origines*. Paris : C. Lévy.

- HAYOUN, Maurice-Ruben (2008) : *Renan, la Bible et les juifs*. Paris : Arléa.
- HAYWARD, Fernand ([s.a.], ¿1943?) : *Pie IX et son temps*. Paris: Plon
- HENDERSON, Bernard W. (1903): *The Life and Principate of the Emperor Nero*. London: Methuen & co.
- HENGEL, Martin (1983): *Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo: aspectos de una historia social de la Iglesia antigua*. Bilbao : Desclée de Brouwer.
- HERLING, L, y KIRSCHBAUM, E. (1960): *The Roman Catacombs and their Martyrs*. London: Darton, Longman and Todd.
- HERRMANN, Léon (1949) : « Quels chrétiens ont incendié Rome ? ». Bruxelles: *Revue belge de philologie et d'histoire*. XXVII pps. 633-651
- HERRMANN, Léon (1965) : « La vision de Patmos » Bruxelles: *Latomus*. N° 78, Pps. 5-188.
- HEUSSI, Karl (1955) : *Die Römische Petrus-tradition in kritischer Sicht*. Tübingen: Mohr.
- HEXTER, J.H. (1995): *The Judaeo-Christian tradition*. New Haven-London: Yale U.P.
- HOCHART, Polydore (1884) : « La Persécution des Chrétiens sur Néron. Étude historique ». *Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux*. Sixième année, nouvelle série, tome II. Pps. 44-169. Paris : Ernest Leroux
- HOCHART, Polydore (1890) : *De l'authenticité des Annales et des Histoires de Tacite*. Paris : Ernest Thorin.
- HOFFMANN, R. Joseph (1995): *Marcion: On the Restitution of Christianity*. Oxford: Oxford University Press.
- HOGUE, Abbé de la (1797) : *S. Cyprien consolant les fidèles persécutés de l'Église de catholique, convaincant de schisme l'Église constitutionnelle, traçant à ceux qui sont tombés des règles de pénitence*. Londres: L'Imprimerie de W.&C. Spilsbury.
- HONOUR, Hugh (1982): *El Neoclasicismo*. Madrid: Xarait.
- HONOUR, Hugh (1981): *El Romanticismo*. Madrid: Alianza Editorial
- HUGO, Victor (1876) : *Actes et Paroles. Depuis l'exil (1870-1876)*. Paris : Calmann Lévy.

- HUGO, Victor (1976) : *Choses vues (1870-1885)*. Paris : Gallimard.
- HUGO, Victor (1978) : *Napoléon el pequeño*. Madrid : Felmar.
- JACOBS, Manfred (1987) : *Das Christentum in der antiken Welt : von d. frühkath. Kirche bis zu Kaiser Konstantin*. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht
- JOLY, Maurice (1868): *Dialogue aux Enfers entre Machiavel et Montesquieu, ou la Politique au XIXe siècle*. Bruxelles : Tous les libraires.
- JOSEFO, Flavio (1986): *Antigüedades de los judíos*. Terrassa : Clie
- JOVER ZAMORA, José María (1991): *Realidad y mito de la Primera República: del "Gran Miedo" meridional a la utopía de Galdós*. Madrid: Espasa Calpe.
- JUNG, C.G. (1973): *Dialectique du moi et de l'inconscient*. Paris : Idées / Gallimard.
- KÄSEMANN, Ernst (1986): *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- KAUFMAN, Hank y LERNER Eugene M. (1982): *Hollywood sul Tevere*. Milano : Sperling & Kupfer.
- KEE, Alistair (1990) : *Constantino contra Cristo: el triunfo de la ideología*. Barcelona: Martínez Roca.
- KEE, Alistair (1999): *Nietzsche against the Crucified*. Londres: S.C.M. Press.
- KLAUCK, Hans Josef (2003): *The religious Context of early Christianity. (A guide to graeco-roman religions)*. London-New York: T&T Clark
- KLESSMANN, Eckart (1979): *Die deutsche Romantik*. Köln : DuMont.
- KLOCZOWSKI, Jerzy (2000): *A History of Polish Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KNOX, John (1942): *Marcion and the New Testament, an essay in the early history of the canon*. Chicago: University of Chicago Press.
- KOVALIOV, Sergei Ivanovich (1986): *Historia de Roma* (2 vol.). Madrid: Sarpe.
- KRUEGER, Gustav (1895): *Geschichte der altchristliche Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten*. Freiburg i. B. : Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr.

- KURFESS, A. (1938): "Der Brand und die Christenverfolgung im Jahre 64 n. Chr.", *Mnemosyne* 6. 261 y ss.
- LABRIOLLE, Pierre de (1913) : *La crise montaniste*. Paris: E. Leroux.
- LABRIOLLE, Pierre de (1913) : *Les sources de l'histoire du montanisme, textes grecs, latins, syriaques, publiés avec une introduction critique (...)*. Fribourg : O.Gschwend.
- LABRIOLLE, Pierre (1920) : *Histoire de la littérature latine chrétienne*. Paris : Les belles lettres.
- LABRIOLLE, Pierre (1934) : *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I au VI siècle*. Paris : L'Artisan du Livre.
- LANE FOX, Robin (1987) : *Pagans and Christians*. New York: A. A. Knopf.
- LAST, Hugh (1937): *The Study of the 'Persecutions'*. Londres: Journal of Roman Studies.
- LATREILLE, André (1946) : *L'Église catholique et la Révolution française (Le Pontificat de Pie VI et la crise française, 1775-1799)*. Paris: Hachette.
- LAVIÑA, Javier (transcripción e introducción) (1989): *Doctrina para negros*. Barcelona: Sendai.
- LEACH, Edmund R. (2011) : "Kingship and divinity: The unpublished Frazer Lecture, Oxford, 28 October 1982." *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 1.1 (2011):
- LEDRÉ, Charles (1949, 1): *Le culte cache sous la révolution*. Paris: Bonne Presse.
- LEDRÉ, Charles (1949, 2) : *L'Église de France sous la Révolution*. Paris: Ed. Robert Laffont.
- LEGGE, Alfred Owen (1875) : *Pius IX. The Story of his Life to the Restoration in 1850*. London: Champman and Mall.
- LEJEUNE, Dominique (1994) : *La France des débuts de la IIIe. République. 1870-1896*. Paris: A. Colin.
- LENOTRE, G. (1940) : *Les massacres de Septembre*. Paris : Librairie Académique Perrin Éditeur.
- LEON XIII, papa (1891) : *Lettre de Notre Très Saint Père le pape Léon XIII à son Eminence le cardinal Richard, archevêque de Paris, à l'occasion de la bénédiction de l'église*

*votive du Sacré-Coeur à Montmartre : lettre pastorale de S. Em. le cardinal archevêque de Paris, amende honorable et consécration au Sacré-Coeur de Jésus.* Paris : C. Poussielgue.

- LEVILLAIN, Philippe (dir.) (1994) : *Dictionnaire historique de la papauté.* [Paris] : A. Fayard
- LIMON, Geoffroy, Marquis de (1864) : *Historia de la vida y martirio de Luis XVI, rey de los franceses.* Madrid: [s.n.]
- LIPSIUS, Richard Adelbert (1872): *Die Quellen der römischen Petrus-Sage.* Kiel: Schwers'sche Buchhandlung.
- LLUCH Y GARRIGA, Joaquín (1870): *Carta pastoral que el Excmo. e Ilmo. Sr. Obispo de Salamanca y administrador apostólico de Ciudad Rodrigo dirige a sus fieles diocesanos con motivo de su regreso de Roma a la capital de su obispado.* Salamanca: [s.n.], (Imp. Oliva Hermano).
- LOISY, Alfred. (1907) : *Les Evangiles synoptiques.* Ceffonds, près de Montier-en-Der (Haute Marne) : Chez l'auteur.
- LOISY, Alfred (1908) : *Simple réflexions sur le décret du Saint-Office 'Lamentabile sane exitu' et sur l'encyclique 'Pascendi dominici gregis'.* Ceffonds, près de Montier-en-Der (Haute Marne) : Chez l'auteur.
- LOISY, Alfred. (1938) : *Histoire et mythe à propos de Jésus-Christ.* Paris : J. Thiébaud.
- LUCIANI, Roberto (a cura di) (1985): *Roma Sotterranea.* Roma: Fratelli Palombi.
- LUOMANEN, Petri (2012) : *Recovering Jewish-Christian sects and gospels.* Leiden/Boston : Brill.
- MACCARTHY, Justin (1896): *Pope Leo XIII.* London: Bliss, Sands & Foster.
- MACCOBY, Hyam (1986): *The mythmaker: Paul and the invention of Christianity.* New York : Harper and Row
- McDONALD, Lee Martin y SANDERS, James A. Sanders (Ed.) (2002): *The Canon Debate.* Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers
- MACMULLEN, Ramsay (1969): *Constantine.* New York: Dial Press.
- MACMULLEN, Ramsay (1997): *Christianity and Paganism in the Fourth to Eight Centuries.* New Haven, London: Yale University Press.
- MAGUIRE, John Francis (1878): *Pius the Ninth.* London: Longmans, Green & co.

- MAISTRE, Joseph du (1830) : *Du Pape* (2 volúmenes). Paris : M. P. Rusand et Cie, Libraires.
- MAISTRE, Joseph de (1841) : *Oeuvres du Comte J. de Maistre*. Paris: Impr. Catholique de Migné.
- MAISTRE, Joseph de (1854) : *Les soirées de Saint-Pétersbourg, ou entretiens sur le gouvernement temporel de la providence, suivies d'un traité sur les sacrifices*. (2 vol.) Paris: J.B. Pélagaud et cie.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1926): *Myth in primitive psychology*. London: Norton.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1933): *Mœurs et coutumes des Mélanésiens (Trois essais sur la vie sociale des primitifs)*. Traduction française du Dr. S. Jankélévitch. Paris : Payot Éditeur.
- MARKUS, R.A. (1974) : *Christianity in the Roman World*. London: Thames and Hudson.
- MARROU, Henri-Irénée (1977): *Décadence romaine ou antiquité tardive ? : IIIe-Vie. siècle*. Paris: Éd. du Seuil.
- MARTÍNEZ SÁEZ, Jacinto María (1867): *Carta pastoral que con el plausible motivo de la solemnidad del décimo octavo centenario del martirio de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo que ha tenido lugar en Roma el 29 de junio del presente años dirige a sus fieles al regresar a esta ciudad el Excmo. Sr.D....* La Habana : [s.n.], (Imp. "La Intrépida")
- MARUCCHI, Orazio (1902-1905): *Eléments d'archéologie chrétienne* (3 vol.). Paris: Desclée, Lefebvre & cie.
- MARUCCHI, Orazio (1903): *Le memorie degli Apostoli Pietro e Paolo in Roma. Cenni storici ed Archeologici*. Roma: Federico Pustet.
- MATTHEW, Henry Colin G. (1988): *Gladstone. 1809-1874*. Oxford; New York : Oxford University Press.
- MAYER, Gottfried (1989) : *Österreich als katholische Grossmacht. Ein Traum zwischen Revolution und liberaler Ära*. Wien: Verlag der öst. Akademie der Wissenschaften.
- MEDINA , F. (coord.) (1984): *Gran historia ilustrada del cine*. Madrid: Sarpe.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (1880-1882): *Historia de los Heterodoxos españoles*, (3 vol.). Madrid: F. Maroto e hijos.



- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (1921): *Estudios sobre el teatro de Lope de Vega*. (tomo II). Madrid: Victoriano Suárez.
- MIŁOSZ, Czesław (1969): *The History of Polish Literature*. London: McMillan Company
- MILLNER, John (2000): *Art, War and Revolution in France. 1870-1871. Myth, reportage und reality*. New Haven/London : Yale University Press.
- MOMIGLIANO, Arnaldo (Ed.) (1963): *The conflict between Paganism and Christianity in the Fourth century*. Oxford : At the Clarendon press.
- MONSERRAT TORRENTS, José (1989): *La sinagoga cristiana*. Barcelona: Muchnik.
- MONSERRAT TORRENTS, José (1992): *El desafío cristiano. Las razones del perseguidor*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik.
- MONTALEMBERT (Charles René Forbes, Conde de) (1864) : *El papa y la Polonia*. Madrid: [s.n.] (Imp. de las Novedades, a cargo de A. Querol)
- MONTERO CARTELLE, E, y HERRERO INGELME, M.Cruz (1994): *De Virgilio a Umberto Eco (La novela histórica contemporánea)*. Huelva: Universidad, servicio de publicaciones.
- MONZÓN Y MARTÍN, Bienvenido (Arz. de Santo Domingo) (1864): *Los dos principados, o sea, instrucción sobre la soberanía espiritual y temporal de la Santa Sede*. (Santo Domingo) [S.l.] : [s.n.] (Imp. de García Hermanos).
- MONZÓN Y MARTÍN, Bienvenido (Arz. de Granada) (1866): *Carta pastoral que el Excmo. e Ilmo. Sr. Doctor D. ..., Arzobispo de Granada dirige a su clero y pueblo sobre la cuestión de Roma con motivo de la alocución pronunciada por N. S. Padre Pío IX en el consistorio secreto de 29 de octubre de 1866*. [S.l.] (Granada): [s.n.](Imp. De Gerónimo Alonso).
- MORA, Atilano de (1860): *Roma y sus enemigos: o sea Historia del Poder temporal del Papa*. Barcelona : Pons y C<sup>a</sup>.
- MORELLO, Giovanni (Dir.) (1997): *Pierre et Rome. Vingt siècles d'élan créateur*. Vaticano-Paris: Edizioni Musei Vaticani – Editoriale Giorgio Mondadori.
- MORGAN, Gwyn (2006): *69 A.D. The Year of Four Emperors*. Oxford New York: Oxford University Press.
- MOUSNIER, Roland (1992) : *L'assassinat d'Henri IV. 14 mai 1610*. Paris: Gallimard.

- MUNS Y CASTELLET, Francisco (1888) : *Los mártires del siglo XIX*. Barcelona : Imprenta y Librería Religiosa y científica del heredero de D. Pablo Riera
- MURRAY, Oswyn (1965): "The 'Quinquennium neronis' and the Stoics". *Historia* 14. Pps. 41-61
- MUSURILLO, Herbert (1972): *The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford: At the Clarendon press.
- NABUCO, Joaquim (1977): *Abolitionism: the Brazilian antislavery struggle*. Urbana: University of Illinois Press.
- NAPOLEÓN I (BONAPARTE, Napoleón, emperador de los franceses) (1873): *Correspondence de Napoléon I publiée par ordre de l'Empereur Napoléon III*. Paris : H. Plon.
- NAPOLEON III (BONAPARTE, Luis Napoleón, emperador de los franceses) (1865-1866) : *Histoire de Jules César. Vol. I y II*. París: H.Plon.
- NAVARRO, Carlos G. (2007): "Luis de Madrazo, pensionado en Italia: El entierro de Santa Cecilia y sus dibujos preparatorios en el Museo del Prado". *Boletín del Museo del Prado*, Tomo XXV, número 43, pps. 124-141.
- NEWMAN, John Henry (1973): *The Letters and Diaries of John Henry Newman. Edited by C.S. Dessain and T. Gornall*. Vol. XXIV. Oxford: Clarendon Press.
- NIETZSCHE, Friedrich (1886): *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. Leipzig : Druck und Verlag von C. G. Naumann.
- NIETZSCHE, Friedrich (1995): *El anticristo: maldición sobre el cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- NOCK, Arthur Darly (ed.) (1972) : *Essays on Religion and Ancient World*. Vol. 1 y 2.Oxford: Clarendon press.
- NOVAK, Ralph Martin (2001): *Cristianity and the Roman Empire. Background texts*. Harrisburg (Pennsylvania): Trinity Press.
- PAGELS Elaine (1992): *The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*. Philadelphia: Trinity Press International.
- PANOFSKY, Erwin (1993): *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*. Madrid: Alianza Editorial.
- PASCAL, Blaise (1976): *Pensées*. Paris : Garnier Flammarion.

- PASCAL, Carlo (1900): *L'incendio di Roma e i primi Cristiani*. Torino: E. Loescher.
- PASCAL, Carlo (1923): *Nerone nella storia aneddotica e nella leggenda*. Milano: Fratelli Treves.
- PATZIA, Arthur G. (2001): *The Emergence of the Church. Context, Growth, Leadership, Worship*. Downers Grove (Illinois): Intervarsity Press.
- PAVÍA Y BERMINGHAM, Joaquín (1895): *Las catacumbas de Roma: Conferencias. Seguidas de una noticia acerca de la vida y obras del arqueólogo romano Juan Bautista Rossi*. Madrid: [s.n.], (Imp. y Lit. de los Huérfanos).
- PEÑALVER, Narciso José (Conde de) (1880): *Summa filosófica del siglo XIX: o sea, Defensa del catolicismo contra sus adversarios modernos* (2 tomos). Barcelona: Pons y C<sup>a</sup>.
- PERIER, Carlos María (1871) : *Roma y el catolicismo*. Madrid : [s.n.] (Imp. Gabriel Alhambra)
- PHOLIEN, Georges (1983): “Les deux "Vie de Jésus" de Renan”. *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège – Fascicule CCXXXIX*. Paris: Société d'Édition “Les belles Lettres”
- PUCCINI-DELBAY, Geraldine (2007) : *La vie sexuelle à Rome*. Paris : Tallandier
- QUIGNARD, Pascal (1994) : *Le sexe et l'effroi*. Paris : Gallimard
- RAVAGLIOLI, Armando (1997) : *I primi anni di Roma capitale (1870-1900)*. Roma: Newton & Compton.
- RENAN, Ernest (1862) : *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation : discours d'ouverture du cours de langues hébraïque, chaldaïque et syriaque, au Collège de France*. Paris : Michel Lévy.
- RENAN, Ernest (1862) : *La Chaire d'hébreu au Collège de France*. Paris : Michel Lévy Frères.
- RENAN, Ernest (1863) : *Vie de Jésus (Histoire des origines du christianisme I)*. Paris: Michel-Lévy frères.
- RENAN, Ernest (1869) : *Les Apôtres (Histoire des origines du christianisme II)*. Paris: Michel-Lévy frères.
- RENAN, Ernest (1869) : *Saint Paul (Histoire des origines du christianisme III)*. Paris: Michel-Lévy frères.

- RENAN, Ernest (1873) : *L'Antéchrist (Histoire des origines du christianisme IV)*. Paris: Michel-Lévy frères.
- RENAN, Ernest (1877) : *Les Évangiles et la seconde génération chrétienne (Histoire des origines du christianisme V)*. Paris: Michel-Lévy frères.
- RENAN, Ernest (1879) : *L'Église chrétienne (Histoire des origines du christianisme VI)*. Paris: Michel-Lévy frères.
- RENAN, Ernest (1882) : *Mac-Aurèle et la fin du monde antique (Histoire des origines du christianisme VII)*. Paris: Michel-Lévy frères.
- RENAN, Ernest (1987) : *¿Qué es una nación?. Cartas a Strauss*. Madrid: Alianza Editorial.
- REYERO, Carlos (1987): *Imagen histórica de España (1850-1900)*. Madrid: Espasa Calpe.
- REYNOLS, Winston A. (1967): *Romancero de Hernán Cortés*. Madrid: Edic. Alcalá.
- RITSCHL, Albrecht B. (1854): *Die Entstehung der altkatholischen Kirche: Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie*. Bonn: Adolf Marcus
- ROBLES, Cristobal (1988): *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración*. Madrid: Centro de Estudios Históricos.
- ROSS, John Wilson (1878) : *Tacitus and Bracciolini: the Annals forged in the XVth century*. London (Versión electrónica: Project Gutenberg).
- ROSSI, Gian Battista di (1864-1877): *Roma sotterranea cristiana* (3 vol.). Roma: Cromo-Litografia Pontificia.
- ROUGÉ, Jean (1974) : “L’incendie de Rome en 64 et l’incendie de Nicomédie en 303 ». *En Mélanges d'Histoire ancienne : offerts à William Seston*. Paris : Publication de la Sorbonne, série Études, tome 9, pps. 433-441.
- ROUGÉ, Jean (1978) : “Néron à la fin du IVe et au début du Ve siècle ». Bruxelles: *Latomus* 37 (1978), pps. 73-87
- ROVAN, Joseph (1956) : *Le catholicisme politique en Allemagne*. Paris: Éd. du Seuil.
- RUIZ BUENO, Daniel (intr. y trad.) (1967): *Actas de los Mártires*. Madrid: La Editorial Católica.
- S.A. (A Graduate of St. Joseph) (1860): *History of the Pontificate and Captivity of Pius the Sixth*. New York: P. O'Shea.

- SAINT-SIMON, Louis de Rouvroy (Duc de) (1990): *Mémoires* (2 vol.). Paris : Gallimard.
- SÁNCHEZ CASANUEVA, Bernardo (1889) : *Catecismo acerca del poder temporal del romano pontífice*. Madrid : Biblioteca de la Semana Católica.
- SAND, George (pseud. de DUPIN, Aurore) (1842) : *Un hiver à Majorque*. Paris : H. Souverain.
- SAUMAGNE, Charles : « Tacite et Saint Paul ». En *Revue Historique* 232 (1964), pp. 67-110
- SCHAFF, Philip (Ed.) (1885): *Ante-Nicene Fathers* Vol. 8 Grand Rapids (Missouri): Christian Classics Ethereal Library (Versión electrónica)
- SCHEDA, Gunther. “Nero un der Brand Roms”. *Historia* 16 (1967): 111-115.
- SCHILLER, Hermann (1872): *Geschichte des römischen Kaiserreichs unter der Regierung Nero*. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.
- SCHWEITZER, Albert (1910) : *The Quest of the Historical Jesus : a Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede*. London: A. and C. Black
- SCHOEPS, Hans-Joachim (1998) : *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*. Hildesheim : G. Olms.
- SCHWIER, Helmut (1989): *Tempel und Tempelzerstörung. Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66-74 n. Chr)*. Freiburg: Univ. Verlag.
- SESTON, William (1980). “À propos de la Passio Marcelli centurinis. Remarques sur les origines de la persécution de Dioclétien”. En: *Scripta varia. Mélanges d'histoire romaine, de droit, d'épigraphie et d'histoire du christianisme*. Rome: École Française de Rome, 1980. pp. 629-636.
- SEZNEC, Jean (1993) : *La survivance des dieux antiques : essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*. Paris : Flammarion.
- SIENKIEWICZ, Henrik (1909) : *Prusse et Pologne (Enquête internationale organisée par H.S.)*. Paris : Bureau de l'Agence polonaise de Presse.
- SILBERMAN, Neil Asher (2003): *La vérité de Qumrân*. Paris: Stock.
- SIMON, Marcel (1948) : *Verus Israël. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425)*. Paris : É. De Boccard.

- SIMON, Marcel, y BENOIT, André (1972) : *El judaísmo y el cristianismo antiguo : de Antíoco Epífanes a Constantino*. Barcelona : Labor.
- SOHM, Rudolf (1967) : *Wesen und Ursprung des Katholizismus*. Stuttgart : Teubner
- SPAUR, Therese von (condesa) (1852): *Fahrt nach Gaeta*. Schaffhausen: Hurter'sche Buchhandlung
- STANLEY, David M. (1966): *The Apostolic Church in the New Testament*. Westminster (Maryland): The Newman press.
- STARK, Rodney (2007): *Cities of God. The real History of How Christianity became an urban Movement and conquered Rome*. New York: HaperCollins Publishers.
- STENDHAL (pseud. de BAYLE, Henri) (1973) : *Vie de Henri Brulard*. Paris: Gallimard.
- STENDHAL (pseud. de BAYLE, Henri) (1997) : *Promenades dans Rome*. Paris : Gallimard.
- STEVENSON, J. (1978): *The Catacombs. Rediscovered Monuments of early Christianity*. London: Thames & Hudson.
- STRAUSS, David Friedrich (1835/36): *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. 2 Vols. Tübingen: Osiander.
- SYLVAIN, Charles (1887) : *Histoire de Pie IX le Grand et de son pontificat*. (3 vol.). Lille-Brugges: Desclée, de Brouwet et cie., 1887.
- SYMONS, Alphose James A. (1955): *The Quest of Corvo*. East Lansing : Michigan State University Press.
- TAINE, Hyppolite (1986): *Los orígenes de la Francia contemporánea (El Antiguo Régimen)*. Barcelona: Orbis.
- TAYLOR, Joan E. (2012): *The Essenes, the Scrolls and the Dead Sea*. Oxford: Oxford University Press.
- TEINER, Marcel (2010): *Brand Roms unter Kaiser Nero. Eine Untersuchung der Schuldfrage*. München: Verlag Grin.
- TEJA, Ramón (1970): *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*. Madrid : Istmo.
- THIESSE, Anne Marie (1999): *La création des identités nationales. Europe XVIIIe-XXe siècle*. Paris : Éditions du Seuil.

- THOMPSON, Thomas L. (2000) : *The Bible in History: How writers create a pass.* Londres: Pimlico.
- THOMPSON, Thomas L. (2005): *The Messiah Myth. The Near Eastern Roots of Jesus and David.* New York: Basic Books.
- TOMASSINI, Stefano (2008): *Storia Avventurosa della Rivoluzione romana.* Milano: Il Saggiatore.
- TOMASZEWSKI, Marek (Ed.) (2007): *Witold Gombrowicz entre l'Europe et l'Amérique.* Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion.
- TOMEI Maria Antonietta (1999): *Scavi francesi sul Palatino. Le indagini di Pietro Rosa per Napoleone III (1861-1870).* Roma: École française de Rome/ Soprintendenza Archeologica di Roma.
- TOYNBEE, A. (dir.) *et al.* (1988): *El crisol del cristianismo: Advenimiento de una nueva era (Historia de las civilizaciones, IV).* Madrid: Alianza Editorial.
- TREVETT, Christine (1996): *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy.* Cambridge: C. University Press.
- TROMPF, G.W. (2000): *Early Christian Historiography (Narratives of retributive justice).* London / New York: Continuum.
- VAN KLEY, Dale K. (2002) : *Les origines religieuses de la Révolution française (1560-1791).* Paris : Éditions du Seuil.
- VERDONE, Mario (1995) : *Storia del cinema italiano.* Roma: Tascabili Economici Newton.
- VERMES, Geza (1996): *La religión de Jesús el judío.* Madrid: Anaya & Mario Muchnik.
- VERMES, Geza (1997): *Jesús el judío: los evangelios leídos por un historiador.* Barcelona: Muchnik.
- VERMES, Geza (2003) : *The authentic Gospel of Jesus.* Londres: Allenlane.
- VEUILLOT, Louis (1861) : *Le pape et la diplomatie.* Paris: Gaume frères et J. Duprey, éditeurs
- VEUILLOT, Louis.(1862) : *Le parfum de Rome (2 vol.).* Paris: Gaume frères et J. Duprey.

- VEUILLOT, Louis.(1867) : *Les odeurs de Paris*. Paris : Palmé.
- VEUILLOT, Louis (1871) : *Paris pendant les deux sièges*. Paris: Librairie de Victor Palmé.
- VEUILLOT, Louis (1878) : *Pie IX*. Paris Bruxelles : Société Générale de Librairie catholique
- VEUILLOT, Louis.(1886) : *Études sur Victor Hugo/ par Louis Veuillot; introduction, notes et appendice par Eugène Veuillot*. Paris : Librairie de Victor Palmé.
- VIDLER, Alexander Roper (1933) : *The Modernist Movement in the Roman Church, its Origins and Outcome*. Milwaukee: Morehouse Pub. Co.
- VIGUERIE, Jean de (1991): *Cristianismo y revolución: cinco lecciones de historia de la Revolución francesa*. Madrid: Rialp.
- VILLARI, Lucio (2009): *Bella e perduta. L'Italia del Risorgimento*. Roma-Bari: Editori Laterza.
- VOVELLE, Michel (1991): *The Revolution against the Church (From Reason to the Supreme Being)*. Oxford: Polity Press
- VOLTAIRE (1988): *Diccionario filosófico*. Madrid: Tántalo.
- VOLVEY, C. F. Chasseboeuf (comte de) (1985): *Las ruinas de Palmira o Meditaciones sobre las revoluciones de los imperios*. Barcelona: José Codina.
- VV.AA. (1942): *Colección de Encíclicas y cartas pontificias*. Madrid: Secretariado de Publicaciones de la Junta Técnica Nacional de la A.C.E..
- VVAA (1961-1970): *Bibliotheca Sanctorum* (13 vol.). Roma: Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense.
- VV.AA. (1977): *Neronia 1977: actes du 2nde. Colloquede la Société internationale des études néroniennes*. Clermont-Ferrand: J.-M. Croisille et P.-M. Fauchère.
- VV.AA. (1982): *Metodología de la historia de la prensa española*. Madrid: Siglo XXI de España.
- VV.AA. (1997): *Storia d'Italia (volume terzo: dal primo Settecento all'Unità)*. Torino: Einaudi.
- WAITE, Charles B (1881): *History of the Christian religion, to the year two hundred*. Chicago: C.V. Waite.



- WALBANK, F. W.: (1997): *La pavorosa revolución (La decadencia del Imperio romano en Occidente)*. Barcelona: Altaya.
- WALTER, Gérard (1968): *Nerón, ¿loco, comediante o sádico?* Barcelona: Círculo de lectores.
- WEAVER, Walter P. (1999): *The historical Jesus in the twentieth century*. Harrisburg: Trinity Press International.
- WEDDERBURN, Alexander J.M. (2004): *A history of the first Christians*. London-New York: T&T Clark.
- WELLS, George Albert (1971): *The Jesus of the Early Christians. A Study in Christians Origins*. London: Pemerton Books.
- WELLS, George Albert (2004): *Can We Trust the New Testament?: Thoughts on the Reliability of Early Christian Testimony*. Chicago: Open Court.
- WHEATCROFT, Andrew (1996): *The Habsburgs: embodying Empire*. London, New York : Viking.
- WHITE, L. Michael (1996, 1): *The social origins of Christian Architecture*. Vol I: *Building God's House in the Roman World: Architectural adaptation among Pagans, Jews and Christians*. Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press Int.
- WHITE, L. Michael (1996, 2): *The social origins of Christian Architecture*. Vol II : *Texts and Monuments for the Christian Domus Ecclesiae in its environment*. Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press Int.
- WILKEN, Rober Louis (1974) : *Le mythe des origines chrétiennes : influence de l'histoire sur la foi*. Paris: Fayard.
- WILLIAMS, J. Herbert (1920): *Pope Pius IX*. London-Edinburgh: Sands & co.
- WILSON, A.N. (1997): *Paul. The Mind of the Apostle*. New York & London: W.W.Norton & Company.
- WINOCK, Michel (1990) : *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*. Paris: Éd. du Seuil.
- WOLF, Hubert (2013): *Die Nonnen von Sant'Ambrogio. Eine wahre Geschichte*. München: C.H. Beck.
- WOOD, Diana (Ed.) (1993) : *Martyrs and martyrologies*. Oxford-Cambridge (Massachusetts): Blackwell Publister.

- WOODWARD, Kenneth L. (1996): *Making Saints*. New York: Touchstone.
- ZELLER, Eduard (1883) : *Christian Baur et l'école de Tubingue*. Paris : G. Baillière.
- ZETTERHOLM, Magnus (2003) : *The Formation of Christianity in Antioch (A Social-Scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity)*. New York/London : Routledge.

.....

## B) OBRAS DE FICCIÓN Y POÉTICAS.

- Relación de las obras de ficción (novelas, cuentos, teatro, etc.) y poéticas que se mencionan en el texto de la tesis (donde aparece la traducción del título y la fecha de su primera publicación). La referencia bibliográfica de las citas se indica en texto, a través de notas.
  - Los diarios, memorias y libros de viaje se incluyen en la bibliografía general.
- ALFIERI, Vittorio : *Ottavia*.
  - BALZAC, Honoré: *Les Chouans. / Une épisode sous la Terreur*
  - BERNANOS, Georges: *Dialogues de carmélites*
  - BOVIO, Giovanni: *Opere drammatiche*.
  - BULWER-LITTON, Edward: *The Last Days of Pompeii*.
  - CAMUS, Albert: *La peste*.
  - CASTELAR, Emilio: *Nerón, estudio histórico*.
  - CERVANTES, Miguel de: *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha / Rinconete y Cortadillo*.
  - CHÂTEAUBRIAND, F. R., vicomte de: *Les Martyrs, ou le Triomphe de la foi chrétienne*.
  - CLARÍN, Leopoldo Alas: *La Regenta*
  - DARNE, Alain: *Journal de Néron*.
  - DELICADO, Francisco: *La Lozana andaluza*.
  - DIDIER, Charles: *Rome souterraine*.
  - DUMAS, Alexandre : *Le comte de Monte-Cristo*.

- ECO, Umberto: *Il cimitero di Praga*.
- ELIOT, T.S.: *The Waste Land*.
- FERREIROA, Urbano: *El primer perseguidor de los cristianos*
- FEUCHTWANGER, Lion: *Der falsche Nero*.
- FLAUBERT, Gustave: *Bouvard et Pécuchet / Dictionnaire des idées reçues / La tentation de Saint-Antoine*.
- FO, Dario: *Mistero buffo*.
- FOGAZZARO, Antonio: *Il santo*.
- FONTANE, Theodor : *Der Stechlin*.
- GARIBALDI, Giuseppe: *Clelia*.
- GAUTIER, Théophile : *Arria Marcella*.
- GIDE, André: *Les caves du Vatican*.
- GOMBROWICZ, Witold: *Trans-Atlantyk*
- HUGO, Victor: *L'année terrible / Le Christ au Vatican / Les châtements / Les Misérables / Le pape / Le quatre-vingts-treize / Notre Dame de Paris*.
- JOYCE, James: *Ulysses*.
- KAZANTZAKIS, O τελευταίος πειρασμός (*Teλευταίος peirasmos*)
- KINGSLEY, *Hypathia, or New Foes under Old Face*.
- KRASINSKI, Zygmunt: *Irydion*
- LAGERKVIST, Pär F.: *Barabbas*.
- LLULL, Ramon: *Llibre d'Evast e Blanquerna*.
- MANRIQUE, Jorge : *Coplas por la muerte de su padre*.
- MONTEILHET, Hubert : *Néropolis : roman des temps néroniens*
- MORSELLI, Guido: *Roma senza papa*.
- NEWMAN, Henry: *Callista, a Sketch of the Third Century*.
- PÉREZ GALDÓS, Benito: *La España trágica / España sin rey / Amadeo I*.
- PETRONIO: *Satiricón*.
- PROUST, Marcel: *À la recherche du temps perdu*.
- RACINE, Jean: *Britannicus*.
- ROLFE, F.W.: *Hadrian the VII*.
- ROYIDIS, Emmanuel: *Ἡ Πάπισσα Ἰωάννα (La papisa Juana)*

- SHAKESPEARE, William: *The Tragical History of Hamlet, Prince of Denmark*.
- SIENKIEWICZ, Henryk: *Bez dogmatu (Más allá del misterio) / Krzyżacy (Los caballeros teutónicos) / Ogniem i mieczem (A sangre y fuego) / Pan Wołodyjowski (El señor Wołodyjowski) / Potop (El diluvio) / Quo vadis? / Rodzina Połanieckich (La familia Połaniecki)*.
- STAËL, Mme de: *Corinne ou l'Italie*.
- STENDHAL : *Lucien Leuwen / Le Rouge et le Noir / Vanina Vanini*.
- VEGA CARPIO, Lope de: *Roma abrasada*
- VERNE, Jules: *Voyage au centre de la terre*.
- WALLACE, Lew: *Ben-Hur. A Tale of the Christ*.
- WEST, Morris: *The Clowns of God / The Shoes of the Fisherman*.
- WISEMAN, Nicholas P.: *Fabiola or the Church of the Catacombs*.
- ZOLA, Émile: *La curée / La conquête de Plassans / La débâcle / La Fortune des Rougon / Rome : Les trois villes*.

.....

## C) FUENTES ANTIGUAS

- Para las citas, hemos preferido las ediciones electrónicas, que facilitan la consulta, salvo excepciones que se indican en el texto, mediante notas.
- A continuación se detallan las páginas consultadas (todas en ellas operativas en abril de 2015).

### a) Autores judíos y paganos.

- **Dion Casio.**

*Historia romana.*

En inglés: <http://www.gutenberg.org/files/10890/10890-h/10890-h.htm>

En francés: [http://www.mediterranees.net/histoire\\_romaine/dion/index.html](http://www.mediterranees.net/histoire_romaine/dion/index.html)

- **Flavio Josefo:**

*Antigüedades de los Judíos*

En inglés: [http://en.wikisource.org/wiki/The\\_Antiquities\\_of\\_the\\_Jews](http://en.wikisource.org/wiki/The_Antiquities_of_the_Jews)

*Guerra de los Judíos*

En inglés: [http://en.wikisource.org/wiki/The\\_War\\_of\\_the\\_Jews](http://en.wikisource.org/wiki/The_War_of_the_Jews)

- **Juvenal:**

*Sátiras*

En latín: <http://www.thelatinlibrary.com/juvenal.html>

- **Marco Aurelio**

*Meditaciones*

En griego: [http://www.hs-](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_post02/MarcAurel/mar_ta11.html)

[augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S\\_post02/MarcAurel/mar\\_ta11.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_post02/MarcAurel/mar_ta11.html)

En francés: [http://fr.wikisource.org/wiki/Pensées\\_pour\\_moi-même](http://fr.wikisource.org/wiki/Pensées_pour_moi-même)

- **Petronio**

*Satiricón*

En latín: <http://www.thelatinlibrary.com/petronius.html>

- **Plinio**

*Correspondencia.*

En latín <http://www.thelatinlibrary.com/pliny.html>

[http://epistol.glossa.dk/plinius.html#ep7\\_8](http://epistol.glossa.dk/plinius.html#ep7_8)

- **Séneca**

*Obras completas*

En latín: <http://www.thelatinlibrary.com/sen.html>

- **Suetonio:**

*De Vitis Caesarum:*

En latín: <http://www.thelatinlibrary.com/suet.html>

En español: [http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/historia/suetonio/caratula.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/historia/suetonio/caratula.html)

En inglés: <http://www.poetryintranslation.com/PITBR/Latin/Suethome.htm>

- **Tácito**

*Obra completa:*

En latín: <http://www.thelatinlibrary.com/tac.html>

*Annales:*

En español: [http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/historia/tacito/indice.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/historia/tacito/indice.html)

En francés: [http://fr.wikisource.org/wiki/Annales\\_\(Tacite\)](http://fr.wikisource.org/wiki/Annales_(Tacite))

En inglés y latín:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Tac.+Ann.+1.1&redirect=true>

## **b) Fuentes cristianas**

- **Vulgata**

En latín: <http://www.drbo.org/lvb/>

- **Apocalíptica**

*Ascensión y martirio de Isaías*

En inglés: <http://www.earlychristianwritings.com/text/ascension.html>

*Oráculos sibilinos:*

En inglés: <http://www.elfinspell.com/SibyllineOraclesTitle.html>

- **San Agustín**

*De civitate Dei.*

En latín y francés: [http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/augustin\\_civ\\_dei\\_05/](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/augustin_civ_dei_05/)

En latín: <http://www.thelatinlibrary.com/august.html>

*Sermo in die Natali martyrum Casti et Aemilii*

En latín: [http://www.augustinus.it/latino/discorsi/discorso\\_399\\_testo.htm](http://www.augustinus.it/latino/discorsi/discorso_399_testo.htm)

- **San Ambrosio**

*Obras*

En latín: <http://www.thelatinlibrary.com/ambrose.html>

- **Clemente romano.**

*Primera Epístola a los Corintios.*

En español: <http://escrituras.tripod.com/Textos/EpClemente1.htm>

En inglés: <http://www.bombaxo.com/1clement.html>

- **Eusebio de Cesarea.**

*Historia eclesiástica.*

En griego y francés: <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/eusebe/histoire8.htm#II>

*Historia Eclesiástica y Vida de Constantino.*

En inglés: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf201>

- **Hipólito**

*Tradición apostólica*

En inglés: <http://www.bombaxo.com/hippolytus.html>

- **Ignacio de Antioquía**

*Epístola a los romanos*

En inglés: [http://en.wikisource.org/wiki/Ante-](http://en.wikisource.org/wiki/Ante-Nicene_Christian_Library/Epistle_to_the_Romans)

[Nicene\\_Christian\\_Library/Epistle\\_to\\_the\\_Romans](http://en.wikisource.org/wiki/Ante-Nicene_Christian_Library/Epistle_to_the_Romans)

- **Ireneo de Lyon.**

*Adversus haereses*

En inglés: <http://www.earlychristianwritings.com/irenaeus.html>

- **San Jerónimo**

*Epistola CXII Hieronymi ad Augustinum*

En latín y francés: <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/jerome/augustin3.htm>

- **Justino Mártir.**

*Diálogo con Trifón.*

En inglés: <http://www.bombaxo.com/trypho.html>

- **Lactancio**

*De mortibus persecutorum.*

En latín: <http://www.thelatinlibrary.com/lactantius/demort.shtml>

- **Literatura Pseudo-clementina**

*Acti Petri*

En inglés: <http://www.earlychristianwritings.com/text/actspeter.html>

*Hechos de Pedro y Pablo*

En inglés: <http://www.newadvent.org/fathers/0815.htm>

*Reconocimientos, Homilias*

En inglés: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf08.pdf>

En inglés: <http://www.compassionatespirit.com/Recognitions/Introductory-Notice.htm>  
(con comentarios)

- **Orosio**

*Historias*

En latín: <http://www.thelatinlibrary.com/orosius/orosius6.shtml>

- **Taciano:**

*Ad graecos*

En inglés : <http://earlychristianwritings.com/text/tatian-address.html>

- **Sulpicio Severo.**

*Obras*

En latín: <http://www.thelatinlibrary.com/sulpiciusseverus.html>

- **Tertuliano**

*Obras:*

En latín: <http://www.thelatinlibrary.com/tertullian.html>

En francés: <http://www.tertullian.org/french/french.htm>

En inglés y otras lenguas: <http://tertullian.org/> (contiene también obras de otros autores)

- **Otros:**

*Actas de Perpetua y Felicitas*

En latín: <http://www.thelatinlibrary.com/perp.html>

*Liber pontificalis*

En latín: <http://www.thelatinlibrary.com/liberpontificalis.html>

*Encíclicas papales*

En varios idiomas: <http://papalencyclicals.net/>